MASTER NEGATIVE
NO. 93-81541

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

PLATO

TITLE:

PLATON'S WERKE ...

PLACE:

STUTTGART

DATE:

1853-1876

Master Negative # 93-81541

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

88PJ
KO

Plato. Works. Ger.

Platon's werke... Stuttgart, Metzler, 1853-76. 5 v. in 6 14 cm. (Added title-page: Griechische prosaiker in neuen uebersetzungen, hrsg. von C. R. Osiander...und G. Schwab.)

40 volumes in all with separate title-pages, divided into 5 groups, each group having separate title-page. For contents see: Engelmann, Wilhelm. Bibliotheca scriptorum classicorum, 1880, Scriptores Graeci, p.582.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 6-30-93 INITIALS MG4
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

GUIDE TO CONTENTS

for

PLATON'S WERKE

REEL	MASTER NEGATIVE #	DATE	VOLUME	
1	93-81537	1853	Group 1,	v. 1
		1853		v. 2
		1876		v. 3
		1874		v. 4
		1855		v. 5
		1874		v. 6
		1875	Group 2,	v. 1
		1856		v. 2
		1878		v. 3
		1860		v. 4
		1860		v. 5
		1869		v. 6
		1869		v. 7
2	93-81538	1855	Group 3,	v. 1
		1856		v. 2
		1857		v. 3
		1861		v. 4
		1865		v. 5
		1867		v. 6

GUIDE TO CONTENTS (cont'd):

for

PLATON'S WERKE

REEL	MASTER NEGATIVE #	DATE	VOLUME	
3	93-81539	1855	Group 4, (Part 1)	v. 1
		1855		v. 2
		1856		v. 3
		1856		v. 4
		1856		v. 5
		1856		v. 6
		1856		v. 7
		1857		v. 8
		1862		v. 9
4	93-81540	1862	Group 4, (Part 2)	v. 10
		1862		v. 11
		1862		v. 12
		1862		v. 13
		1863		v. 14
		1863		v. 15
5	93-81541	1859	Group 5.	v. 1
		1859		v. 2
		1864		v. 3
		1864		v. 4

GUIDE TO CONTENTS (cont'd):

for

PLATON'S WERKE

REEL	MASTER NEGATIVE #	DATE	VOLUME
5	93-81541	1865 1865	Group 5, v. 5 v. 6

REEL 5

GROUP 5

VOLUME 1

1859

VOLUME 2

1859

VOLUME 3

1864

REEL 5(cont'd)

GROUP 5

VOLUME 4

1864

VOLUME 5

1865

VOLUME 6

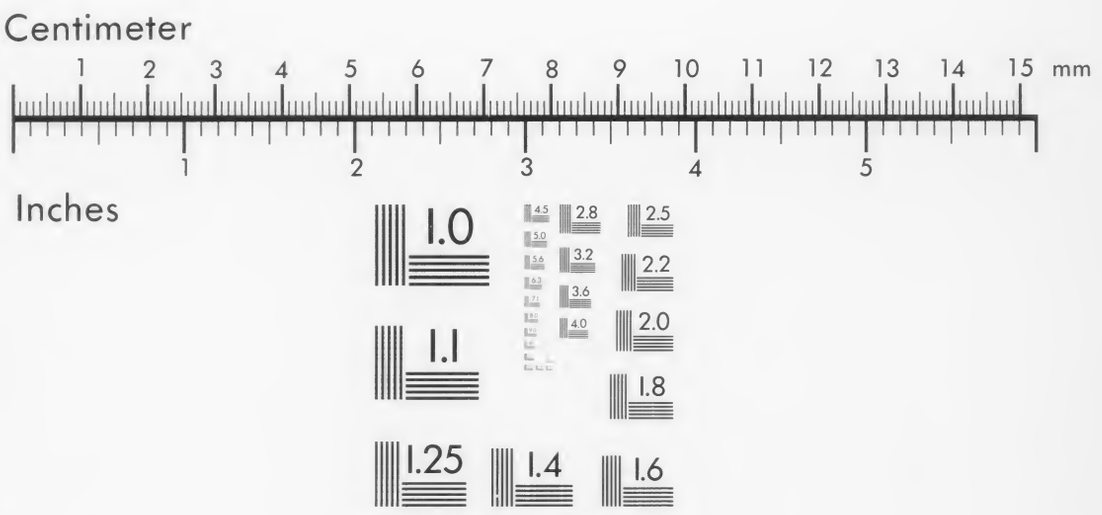
1865

AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

VOLUME 1

Class
88PJ

Book
J10
5

Madison Ave. and 49th Street, New York.

Beside the main topic, this book also treats of

Subject No.	*On page*	*Subject No.*	*On page*

This book is due two weeks from the last date stamped below, and if not returned at or before that time a fine of five cents a day will be incurred.

MAR 1 0 1932

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Dreihundertunderstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1859.

Platon's
Werke.

Fünfte Gruppe:
Zweifelhaftes und Unechtes.

Dreizehn Briefe,

übersetzt von

Dr. W. Wiegand.

Jon. Alkibiades I. II. Kleitophon. Theages. Die Nebenbuhler. Minos. Hipparchos. Von der Gerechtigkeit. Demodokos. Sisyphos. Definitionen.

Uebersetzt

von

Dr. Franz Susemihl,
ordentlichem Professor der classischen Philologie in Greifswald.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1865.

Platon's
Werke.

Fünfte Gruppe:

Zweifelhaftes und Unächtes.

Erstes Bändchen.

Dreizehn Briefe,

zum ersten Male verdeutscht und durch Anmerkungen erläutert

von

Dr. Wilhelm Wiegand,

Director des Gymnasiums und der Realschule zu Worms.

Erstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1859.

4429

Viro illustri

Dr. Friderico Osanno,

eloquentiae et poëseos in Academia Gissensi professori p. o. atque seminarii philologici quod ibi floret Directori etc. salutem plurimam dicit

Dr. Wilhelmus Wiegand.

Recordabere *), Vir Illustris, me, ex quo Te studiorum meorum duce et rectore uti contigerat, Te probante hortanteque critices tirocinium posuisse in Epistolis Platonicis. Quarum quum discutiendarum Specimen criticum qualecunque veluti *γεύματος χάριν* iam ante annum et dimidium Virorum Doctorum proposuissem iudicio, non dubitabam, quin iam dudum expectavisses, ut opus ad umbilicum adductum manibus Tuis traderem. Et pro-

*) Statt einer Dedication hier dieſe Vorrede zur Epistola critica ad F. Osannum in der Darmſt. Allg. Schulzeit. II. Abth. 1829, Nr. 139. — Nachdem dies Manuſcript der Preſſe übergeben war, iſt Hr. Prof. Oſann, geboren 1794, am 30 Nov. 1858 zum Leidweſen ſeiner Familie wie Aller die ihn kannten unerwartet frühe geſtorben. Die Widmung gilt alſo nur noch ſeinen Manen.

fecto, Vir Praestantissime, aequum et iustum esset, me tandem aliquando aliquid in lucem proferre quod et discipulo tanti praeceptoris esset dignum et gratum meum erga Te animum pro tot tantisque in me collatis beneficiis quodammodo testari posset. At ecce nescio utrum operis suscepti difficultati, an mihi, an ipsi Fortunae crimini vertam Te spe et exspectatione mei adhuc esse falsum. Etenim primum, quod non ignoras, Epistolae quae Platonis nomen prae se ferunt adhuc ita neglectae sunt ut non solum earum oratio tam temporis quam hominum iniuria corrupta et contaminata iaceat sed etiam adhuc permagna sit quaestio, an singulae re vera profectae sint a Platonis manu. Utrique autem muneri ea qua par est diligentia satisfacere quam arduum sit non est quod copiosius exponamus ars critica quid sit intelligentibus. Profecto (si parva licet componere magnis) inquirenti mihi, utrum Epistolae illae suspicionis, qua premuntur, absolvendae. an prorsus condemnandae sint, saepenumero idem accidit quod Simonidi Ceo quid aut quale sit Deus consideranti accidisse dicitur: Quanto diutius considero, tanto mihi videtur res obscurior. Quae ea de re statuebant ipsi litterarum nostrarum coryphaei, ea in partes trahunt diversissimas. — Secundo loco causam cunctationis meae dico, quod subito diremtus sum ab alma matre Ludoviciana, quam quotiescunque cogito (cogito vero saepissime) tristi quodam voluptate me perfundi intelligo. Per quinquennium ibi antiquas litteras, Tuo potissimum auspicio, non solum accepi, sed etiam adolescentibus antiquae in primis Platonicae venustatis cupidis per annum et dimidium tradebam. Ecce, caram Musarum sedem subito valedicere iusso nova provincia in ea urbe demandata est quae, quo magis abundet Bacchi Cererisque muneribus, eo magis careat omni nostrarum litterarum

supellectile. Adde, quod novi muneris officiis usque distinebar, quod, de quo omnium maxime dolendum est, familiaribus Tuis sermonibus non amplius edocebar, quod prudenti Tuo consilio et insigni Tua liberalitate non amplius iuvabar. Quae quum ita sint, a Te, Vir Illustris, me facile veniam impetraturum esse spero, si integrum quod suscepi opus, si non novem annos, tamen per aliquod tempus adhuc premendum arbitratus sum.

* *
*

Postquam *) haec studia multos annos omisi, aeque cladibus domesticis ac multifariis et laboris plenissimis negotiis distractus, ad ea reversus sum iamque Tibi, vir illustris, trado eas ipsas Epistolas Platonicas numero tredecim in linguam Teutonicam conversas variisque annotationibus illustratas. Quae si Tuo assensu aliquatenus dignae esse videantur, laetabor impense. Vale et ea benevolentia qua mecum semper egisti agere pergas.

Scr. Wormatiae m. Febr. MDCCCLVIII.

*) Zum Theil, mit Ausnahme des Schluſſes, aus Symb. criticae ad Epist. quae Platoni vulgo tribuuntur secundam. Wormatiae 1854.

Einleitung.

I. Allgemeine in die griechische Brieflitteratur überhaupt.

Es ist nicht die Sucht, ab ovo zu beginnen, wenn wir vor einer besonderen Einleitung in die platonischen Briefe vorerst einen allgemeinen Blick in die Brieflitteratur der Griechen werfen. Man wird in der Folge von selbst entnehmen, daß diese allgemeine Einleitung in Bezug auf die besondere Beurtheilung der platonischen Briefe wesentlich ist.

Ehe die Schreibkunst allgemein üblich ward (und daß dieß erst nach dem 6. Jahrhundert vor Chr. geschah, hat uns F. A. Wolf in seinen Prolegomena zu Homer, besonders im XVI und XVII Abschnitte, gelehrt) kann von eigentlichen Briefen keine Rede sein. Wir übergehen daher die ungegründeten Nachrichten, daß nach Homers Ilias VI, 168 ff. schon Proitos dem Bellerophon einen Brief an seinen Schwäher Jobates mitgegeben habe, daß schon Sarpedon und Priamos Briefe geschrieben hätten, eine irrige Meinung, welche derselbe F. A. Wolf a. a. O. p. LXXIV nachgewiesen hat. Man begreift von selbst, daß bei dem Mangel alles Postwesens (erst unter den römischen Kaisern kam eine Art Posteinrichtung zu Stande, s. den Art. Postwesen von W. Teuffel, in Pauly's Real-Enc.) sogar auch nach der allgemeinen Verbreitung und Ueblichkeit der Schreibkunst Privat-Personen sehr selten Briefe schrieben, und daß nur Fürsten, Feldherrn oder Staatsmänner hievon Gebrauch machten, so oft sie, um mit den Worten Cicero's (Epist. ad fam. II, 4) mich auszudrücken, Etwas hatten, dessen Mitwissenschaft in ihrem Interesse oder in dem der in der Ferne befindlichen Personen lag, oder, um es kurz zu sagen, so oft sie einen Auftrag zu geben hatten, denn das heißt ursprünglich nach Wolf's Bemerkung a. a. O. das griechische Wort Epistel (natürlich geschieht solcher Auftrag kurz, breve, aus welchem lateinischen Worte bekanntlich das deutsche Wort Brief entstanden ist). — Solcher Briefe von politischen oder historisch merkwürdigen Personen erwähnen sehr häufig die Historiker, wie sie auch Reden von denselben anführen. Aber die bei den Griechen aus der epischen Dichtung entstandene Geschichtschreibung erlaubte bei Aufführung jener Briefe sich eine noch auffallendere Freiheit als bei den Reden. Denn da die Alten ihre Reden vor dem Halten derselben niemals und nach demselben höchst selten niederschrieben, so war es wohl verzeihlich wenn die Geschichtschreiber die Reden historisch merkwürdiger Männer nach dem Charakter und Geiste der Redner so gut als möglich nachbildeten, weil eben die schriftlichen Originale entweder nicht vorhanden waren oder gar nicht existiert hatten; von den erwähnten Briefen dagegen existierten jeden Falles Originale und befanden sich entweder in den Händen von Privaten oder in Staats-Archiven. Aber sei es daß diese schwer zugänglich waren oder daß der selbst noch in der Prosa sichtbare poetische Geist der Griechen sich noch kein Gewissen daraus machte, poetische Wahrheit mit historischer zu verwechseln: genug selbst die wahrhaftigsten Geschichtforscher, wie Herodot und Thukydides, nehmen gar keinen

Anstand, solche fingierte Briefe mit ihrer Geschichte zu verweben. So ist bei Ersterem II, 40 der Brief des Amasis an Polykrates ebenso wenig das Original wie bei Letzterem der des Xerres an Pausanias, der des Themistokles an den Artaxerres und VII, 11 der des Nikias, dessen Urschrift sich Thukydides doch leicht hätte verschaffen können. — In Folge dieser (poetischen) Freiheit riß begreiflich sehr bald in die Brieflitteratur der Griechen ein Betrug ein, wie in keine andere Schriftgattung, und dieser Betrug wurde immer größer, je mehr sich der Briefstil zu einer eigenen Art von Beredsamkeit (genus epistolicum) ausbildete. Die Veranlassung dazu war, daß die Könige ꝛc. in Folge der immer mehr sich häufenden Geschäfte die Staatsschreiberei und briefliche Erlasse nicht mehr allein besorgen konnten, und daß sie daher einen Staatssecretär, Epistolographos oder Archigrammateus genannt, halten mußten, welcher, wie wir aus dem Eumenes des Cornelius Nepos wissen, in Griechenland eine sehr hohe und einflußreiche Stellung einnahm, während bei den römischen Kaisern bis zu dem griechisch gebildeten Hadrian jene Briefschreiber in geringerem Ansehen standen, aber seit dieser Zeit auch in Rom die beneidenswertheste Beamtenstelle besaßen. Die gewandtesten Rhetoren und Sophisten wurden dazu berufen, und es entstand natürlich dem zufolge ein besonderes Studium und ein besonderer Schulunterricht. Wie wir aus der rhetorischen Schrift des Demetrius De elocutione und aus andren noch vorhandenen Schriften des Alterthums ersehen, wurden die umfassendsten Theorien über das Briefschreiben von den damaligen Gelehrten aufgestellt; wir haben sogar, wenn auch aus der späteren Zeit, eine Art Briefsteller, ἐπιστολικοὶ τύποι genannt, d. h. Briefmuster, mit welchen die Theorie über die verschiedenen Briefarten begleitet wurde. Es begreift sich von selbst, daß die Schulen der Sophisten wahre Brief-Fabriken wurden, vorerst

auf unschuldige Weise durch Schulübungen in den verschiedenen Briefarten, später aber auch auf betrügerische Weise, als die Könige von Pergamum und Aegypten ihre großartigen Büchersammlungen anlegten und für hohe Preise alle Schriften aufkauften welche die Namen berühmter Männer und Schriftsteller des classischen Alterthums an der Stirne trugen, was nach einem bestimmten Zeugnisse Galen's De nat. hom. I, 42 die Veranlassung zu unzähligen untergeschobenen Schriften ward. Diese Unterschiebungen fanden aber in keinem Zweige der Litteratur häufiger Statt als in dem der Briefe. Denn dazu reizte die eben so große Unerschöpflichkeit wie Leichtigkeit des Thema, dazu reizte ferner nicht nur die Gewinnsucht sondern auch eine gewisse den heutigen Schriftstellern weniger als den alten eigene Ehrliebe, weil letzteren bei der damaligen Verbreitung von Schriften mehr um die Verherrlichung und den Ruhm des Namens ihrer Schule als ihrer individuellen Person zu thun war, und welche daher mit einer uns weniger begreiflichen Resignation ihren Schriften lieber den Namen ihres Meisters vorsetzten als ihren eignen, ein Standpunkt, von welchem nicht nur viele Briefe der profanen Litteratur (namentlich, um jetzt schon darauf hinzudeuten, die besten der platonischen Briefe) sondern auch einer oder der andere der biblischen*) Briefe von einer besonnenen Kritik beurtheilt werden wollen. Endlich lud zur Abfassung unächter Briefe die naive Leichtgläubigkeit der alten Welt ein. Denn Briefe unterschieben konnte man Fürsten und Privaten, Gelehrten und Ungelehrten, Männern wie Frauen, wenn man darin nur den Lebens- und Zeit-Verhältnissen der Personen ein Wenig Rechnung trug. Dieses ohnehin so leichte Fäl-

*) Vergl. Stirm's Apologie des Christenthums in Briefen für gebildete Leser, zweite Aufl. Stuttgart 1856, besonders S. 37.

schungs-Geschäft wurde mit dem Verfalle der Oeffentlichkeit des antiken Lebens noch leichter, nachdem die Litteratur ganz in die Schule sich zurückgezogen hatte und vor der Kritik der Oeffentlichkeit gesichert war. Zuweilen erhob sich hie und da die Stimme der verständigen Kritik, wie wir dieses bestimmt von einem Apollonides von Nikäa aus der Lebensbeschreibung des Aratus wissen, welche von einem ungenannten Verfasser herrührt; nach dieser Nachricht (vergl. Vitarum script. graec. minorum p. 55 nach der Ausgabe von Westermann) verwarf jener Apollonides, trotz des übereinstimmenden Widerspruchs der gelehrten Welt seiner Zeit, die Briefe des Aratus und des Euripides; aber solche einzelne Stimmen verhallten in der Wüste. Hieraus erklärt sich, daß eine Masse Briefe von Rednern, Philosophen, politisch berühmten Männern, Dichtern und Andren entstanden; aber auffallend bleibt, daß diese Briefe nicht nur von den sonst gescheidtesten Männern des Alterthums sondern auch noch nach der s. g. Restauration der Wissenschaften von den achtbarsten Auctoritäten als ächt anerkannt und bewundert wurden, selbst noch, nachdem der Engländer Bentley die Unächtheit vieler dieser Briefe mit fast mathematischer Gewißheit nachgewiesen hatte. — Es sind jedoch nicht alle Briefe unächt. Sie theilen sich daher auf natürliche Weise in zwei Hauptarten ab: A) in wahre und B) in unwahre.

A. Die wahren Briefe erstlich anlangend, so zerfallen sie in zwei Unterarten: a) in eigentliche Briefe und b) in Briefe pro forma; ersterer Art sind die vom Kaiser Julian, viele von den Briefen des Rhetors Libanius (314—386 n. Chr.), ferner die vom Neuplatoniker, Rhetor und Dichter Synesius, welcher unter dem Kaiser Arkadius blühte; letzterer Art sind die Briefe wissenschaftlichen Inhalts, welche mit den eigentlichen Briefen nichts gemein haben als die populäre Ausdrucksweise und den brieflichen

Gruß am Anfange oder am Schluß, wie z. B. die drei Briefe des Epikur, die drei des Dionys von Halikarnassus und mehrere Schriften Plutarch's in Briefform.

B. Die unwahren Briefe zerfallen gleichfalls in zwei Unterarten: a) in die von Verfassern ächter Namen zwar, aber an fingierte oder doch unbekannte Personen, Producte ohne allen Gehalt, bei denen sich Alles um briefliche Phrasen und Höflichkeits-Formen dreht, so daß man ihnen ansieht, daß sie entweder der Uebung im Briefstil wegen oder als Briefmuster ausgearbeitet wurden: Briefe solcher Art sind die von Aeneas aus Gaza, einem christlichen Sophisten und Rhetor um 490 n. Chr., die von Prokopius eben daher um 520, u. a.; b) in die Briefe, bei welchen sowohl die Adressanten als auch die Adressaten offenbar fingierte Namen haben und welche meist erotischen oder romanhaften Inhaltes sind, — Vorläufer von unseren heutigen Romanen in Briefform: solche Briefe schrieben Alkiphron, Aristänetus, Sophisten im 4. Jahrhundert n. Chr., Claudius Aelianus, welcher unter dem Kaiser Alexander Severus lebte, ferner der Aegyptier Theophylaktus um 620 n. Chr., wie denn beide Unterarten der unwahren Briefe den späteren Zeiten angehören.

Die einzelnen Briefschreiber des Alterthums und ihre Sammel-Ausgaben findet man angegeben in Fabricii Bibl. Graec. libr. II, cap. X und in Groddeck's Initia Hist. Graec. litt. II, p. 163., sowie auch in Westermanns De epistolarum scriptoribus graecis commentatio, welche er in einer Reihe von Programmen vom Jahr 1850—55 zu Leipzig veröffentlicht hat und in diesem Zweige der alten Litteratur sich das Verdienst erwarb, daß er uns nicht bloß mit den Verfassern der noch vorhandenen Briefe sondern auch mit denen der verloren gegangenen bekannt machte.

II. Besondere Einleitung in die platonischen Briefe.

Was nach dieser allgemeinen Einleitung in die alte Brief-Litteratur überhaupt nun insbesondere zuvörderst *) die XIII s. g. ethischen Briefe anlangt, welche unter Platons Namen vorhanden sind und bei seinen übrigen Werken sich befinden: so hatten schon alte Schriftsteller, wie Dionys von Halikarnaß (De vi dicendi in Demosth. p. 1027 ed. Reiske), Demetrius Phalereus (De elocutione p. 228) und Photios (Epist. 207), über ihre Aechtheit sich ungünstig ausgesprochen, indem der Erstere sie eher für Reden an das Volk zu halten geneigt ist, der Zweite die meisten eher für Bücher mit brieflichem Gruße hält und der Letztere von allen das merkwürdige Urtheil ausspricht, daß sie sowohl der platonischen Ausdrucksweise wie des Briefstils ermangeln. Dennoch blieben sie am längsten von dem Verdachte frei, welcher nach vorstehender allgemeiner Einleitung auf dieser Brief-Litteratur überhaupt bei jedem Verständigem lasten muß, und welcher noch desto größer ward, nachdem durch das kritische Gericht des scharfsinnigen Bentley über die vorgeblichen Briefe des Phalaris, des Themistokles, des Sokrates, des Euripides u. a. bei aller verständigen Welt der Stab gebrochen worden war. Aber Bentleys sonst schonungslose Kritik griff die Auctorität der platonischen Briefe nicht nur nicht an sondern vertheidigte sie sogar gegen jeden aufkommenden Verdacht auf das Entschiedenste. Vrgl. Bentleys Werke Bd. I, S. 39, 59 und 372, und dessen Schrift Remarks upon a late discours of

*) Wir werden weiter unten hören, daß zu dieser ältesten Sammlung plat. Briefe, dreizehn an der Zahl, in neuerer Zeit noch mehrere andere dazu gerechnet werden. Die charakteristische Bezeichnung ethische ist uns ein Grund warum wir bei dieser Uebersetzung die in neuerer Zeit dazu gekommenen ausschließen.

free-thinking, im zweiten Theile p. 38. — Daß die platonischen Briefe von der Kritik so lange verschont blieben, lag wohl theils in der Ehrwürdigkeit des Namens welchen sie an der Stirne trugen, theils darin daß dieselben, mit Ausnahme des elften und zwölften, von den achtbarsten Schriftstellern der heidnischen und christlichen Welt als ächt angeführt und selbst von den Kritikern Aristophanes aus Byzantion (um 221—180 v. Chr.) und von Thrasyllus (unter dem Kaiser Tiberius) als ächt anerkannt wurden, theils und vorzüglich in der verhältnißmäßig langen Vernachlässigung nicht nur dieser platonischen Briefe sondern der platonischen Schriften überhaupt von Seiten der Philologen im Vergleich mit den Werken und Briefen anderer berühmten Männer des Alterthums. Quae Ciceroni obtigit interpretum et editorum felicitas, bemerkt Ruhnken in der praef. der ersten Ausgabe des homerischen Hymnus an die Ceres, ea adeo caruit Plato, ut non solum paucos nactus sit qui eius scripta typis ederent, sed qui eius orationi nitorem restitueret eamque a corruptelarum labe purgaret et sensus obscuros atque abditos ex interiore doctrina patefaceret neminem. Aber während in neuerer Zeit alle Schriften Platon's, selbst die an philosophischem Gehalt unbedeutendsten und in Absicht auf Aechtheit nicht weniger bestrittenen Dialogen, besondere Herausgeber und geschickte Uebersetzer fanden, so gilt von den platonischen Briefen obiges Urtheil Ruhnken's bis auf den heutigen Tag. Wie das? — Erstlich sind philosophische Philologen seltener, noch seltener philologische Philosophen, denn nur solche können Platon's Schriften bearbeiten. Sodann ist es natürlich daß jeder Freund des Platon vor Allem an die Hauptschriften desselben geht. Daher kam es, daß bis jetzt stimmfähige bedeutende Philologen nur im Vorübergehen über die platonischen Briefe ihr Urtheil abgaben, und daß es nur junge Gelehrten waren welche sie zum Gegegenstand

einer besonderen Abhandlung zur Erwerbung der Doctorwürde machten, sei es auf den Wink ihres Lehrmeisters sei es auf eigene Anregung und nicht unkluge Berechnung, daß auch eine Jugendarbeit auf einem noch so wenig gewürdigten und bearbeiteten Felde von der gelehrten Welt sicherlich der Beachtung werth gefunden werde, Aber der weitere Lebensweg junger Philologen und Schulmänner führt meist weit von Platon's Werken, noch weiter von den ihm beigelegten Briefen ab, da diese bis jetzt wohl noch nie und nirgends Gegenstand der Schul-Lectüre waren, während die Briefe Anderer, wie z. B. die des Cicero, sich dieses Vorzuges in den Schulen von jeher und heute noch erfreuen. Daraus erklärt sich, warum jene Jugendarbeiten junger Philologen über die platonischen Briefe, trotz der nachsichtigen oder günstigen Aufnahme, nicht die erwarteten Fortsetzungen folgen ließen.

Um jedoch den Leser durch diese besondere Einleitung in den Stand zu setzen, in Bezug auf die Frage über Aechtheit oder Unächtheit der platonischen Briefe sich selbst ein Urtheil zu bilden, müssen wir ihm in kurzer Uebersicht die betreffenden Akten vorlegen.

Trotz der alten Zeugnisse für die Aechtheit der XIII platonischen Briefe in der vor- wie nachchristlichen Zeit wurden doch schon sehr frühe einzelne davon wenigstens nicht nur nicht bezweifelt sondern geradezu als unächt verdammt. Unter dem zwölften Briefe steht in vielen Handschriften in griechischer Sprache die Bemerkung: „Wird dem Platon abgesprochen." Mag nun diese Bemerkung auf den zwölften oder, wie Ast meinte, auf den dreizehnten Brief zu beziehen sein: genug, in der Sache macht es keinen Unterschied, da auch der dreizehnte Brief von den Herausgebern des Platon als unächt bezeichnet wurde, so daß Ficinus, der erste Uebersetzer der sämmtlichen platonischen Schriften in das Lateinische, denselben dreizehnten Brief allein unübersetzt ließ und sowohl Aldobrandinus in seinen Bemerkungen zum Diogenes Laertius III, 61 als auch Radulf Cudworth in seinem bekannten Systema intellectuale IV, §. 23 denselben von einem Christen untergeschoben hielten. Dasselbe Urtheil über den dreizehnten Brief wiederholte der Verfasser vom Discours of free-thinking p. 128, was Bentley in seinen erwähnten Remarks darauf auffallender Weise so in den Harnisch brachte, daß er, dießmal offenbar mit mehr Disputierkunst als Ueberzeugungskraft, diesen Brief als ächt platonisch hinzustellen suchte. Dasselbe that auch Wesseling in seiner Epistola ad Venenam (Utrecht 1748).

Hierauf blieb die Frage über Aechtheit oder Unächtheit der platonischen Briefe eine Zeit lang liegen, bis Meiners (1783) in seinem Iudicium de quibusdam Socraticorum reliquiis (in den Abhandlungen der göttinger Gelehrten-Gesellschaft Bd. V, S. 51 ff.) diese Frage wiederaufnahm, alle dreizehn platonischen Briefe für unächt erklärte und wenn auch nicht die Frage endgiltig entschied doch derselben einen neuen Impuls gab. Denn Meiners fällte sein Urtheil mehr aus gutem Gefühl als mit wissenschaftlicher Kritik, welche keine Haupteigenschaft dieses sonst so fleißigen und wissensreichen Gelehrten war, und man kann bekanntlich keinem Schuldigen einen größeren Gefallen thun, als wenn man ihm seine Fehler ohne unwiderlegbare Zeugen vorhält; denn das gibt der Vertheidigung Wasser auf die Mühle. Und so rief auch das erwähnte Urtheil von Meiners über unsere Briefe einen eifrigen Vertheidiger der Aechtheit aller hervor. Der kantische Philosoph Tennemann unternahm es in seinen verschiedenen Schriften alle von Meiners erhobene Verdachtsgründe zu widerlegen. Vrgl. Lehren und Meinungen der Sokratiker S. 17; System der plat. Phil. Bd. I, S. 106; auch dessen Gesch. der Phil. Bd. VI. S. 451. — Aber hatte Meiners einerseits über die Scheibe ge-

schossen, so war dies bei Tennemann andererseits noch mehr der Fall; zur Entscheidung einer solchen Frage gehört mehr als allgemeines Räsonnement. Dieser Philosoph stützt sich hauptsächlich auf das Zeugniß alter Auctoritäten, und da solche für den 6, 10, 11 u. 12ten Brief fehlten, so hoffte er, daß für diese noch alte Auctoritäten gefunden würden. Bis jetzt eine vergebliche Hoffnung! Auf Tennemann's Worte schwor J. G. Schlosser allein, welcher 1793 in einem zu Gießen erschienenen philosophischen Journal eine deutsche Uebersetzung unserer (13) Briefe veröffentlichte, welche er 1795 zu Königsberg wiederholt mit einer größeren Vorrede erscheinen ließ, und in dieser Vorrede sprach er sich mit Beziehung auf Tennemann entschieden für die Aechtheit aller Briefe aus. Aber J. G. Schlosser selbst ist bescheiden genug, in derselben Vorrede zu bekennen, „daß er eine Arbeit übernommen habe, welcher seine Kräfte nicht ganz gemäß seien." Seine Uebersetzung ist nur eine Verarbeitung der politischen Gedanken in unseren Briefen zur Bekämpfung der Principien der ersten französischen Revolution; aber zur richtigen Erfassung jener Gedanken mangelte ihm eine genauere Kenntniß der griechischen Sprache, wie er in den Anmerkungen seiner Uebersetzung auch mehrmals offen gesteht. Auf dieselbe Weise könnte es einem nicht schwer fallen, die platonischen Briefe zur Empfehlung des entgegengesetzten politischen Systems zu benutzen. Schlosser hält sich meist an Ficin's lateinische Uebersetzung, der den Sinn öfters verfehlt, und diese verfehlte Uebersetzung Ficin's verfehlte wiederum Schlosser, den nichts entschuldigt als die Löblichkeit der Absicht bei seiner Uebersetzungs-Arbeit.

Namhafte Philologen und Kritiker, welche Beruf hatten über platonische Schriften ein Urtheil zu fällen, berichtigten hierauf jene überschwengliche Vertheidigung Tennemanns ꝛc. wenn auch nicht in einer besonderen Aufgabe doch gelegentlich. So glaubte

der bekannte (zu Dorpat thätig gewesene und daselbst verstorbene) Platoniker Morgenstern in seiner Commentatio I, p. 79 über die platonische Republik nur den siebenten Brief als ächt anerkennen zu dürfen (ein Urtheil, welches, beiläufig bemerkt, in jüngster Zeit ein anderer Platoniker Rußlands, Tchorzewski, in seiner Schrift De Politia, Timaeo, Critia, ultimo Platonico ternione, librorum de Legibus praecipue habita ratione, Kasani 1847, wiederholt hat); Aug. Böckh geht in seiner Schrift De graec. tragoed. principibus p. 163 etwas weiter und glaubt den dritten, siebenten und achten Brief als ächt anerkennen zu dürfen; eben so J. A. Grimm, welcher in dieser Sache in neuerer Zeit zuerst mit einer besonderen Monographie auftrat, betitelt: De epistolis Platonicis, utrum genuinae sint an supposititicae. Berolini 1815, deren ich leider niemals habhaft werden konnte. Aber gegen diese gelegentlichen Vermittlungs-Versuche zwischen Meiners und Tennemann-Schlosser stand ein Mann auf, welcher dem Studium und der Erklärung der platonischen Schriften sein ganzes Leben gewidmet hatte, Friedrich Ast, in Landshut, später in München, welcher in seinem 1816 erschienenen Werke: Platon's Leben und Schriften S. 504—530 mit Hilfe seiner erstaunlichen Belesenheit im Platon das Urtheil von Meiners in allen Theilen unterstützte und alle XIII platonische Briefe für untergeschoben erklärte: „So unplatonisch ihr Inhalt ist, „ebenso ist es die Sprache, wie Jeder, der auch nur eine Seite eines „Briefes aufmerksam lies't, finden muß," so lautet Ast's Endurtheil, während früher Tennemann behauptet hatte: „Wer platonische „Schriften gelesen hat, wird auch hier seine Sprache, Ausdrücke und „Wendungen, so verschieden auch übrigens der Briefstil sein mag, wie„der finden " — Dasselbe Ergebniß fand bei seiner Untersuchung über denselben Gegenstand ein anderer Platoniker, welcher auf Veranlassung einer von der königl. bayerischen Akademie der Wissenschaf-

ten zu München gestellten Preisaufgabe 1820 „Ueber Platon's Schriften" schrieb und in dieser Schrift Seite 376—431 die fragliche Untersuchung noch ausführlicher behandelte. Socher gieng darin einen Schritt weiter, daß er die hier zu lösende Frage genauer, d. h. wissenschaftlicher, präcisirte. Denn daß dieß bis jetzt noch nicht geschehen war, das beweisen die ganz entgegengesetzten Urtheile Tennemanns und Ast's, welche beide das gemein haben, daß einer wie der andere an das subjective Gefühl des Lesers, d. h. hauptsächlich an den Eindruck der Sprache, appelliert. Socher dagegen läßt (S. 387) die Sprache hingestellt sein und hält sich vorzüglich an den Inhalt; die Aechtheit muß sich nach ihm aus inneren Gründen bewähren. „Hier verlassen uns aber," fährt er fort, „zwei der bisherigen Beweismittel: wir hatten Normal-Dialogen, „an die wir die bezweifelten halten konnten, wir haben (aber) keine „Normal-Briefe; ferner daraus, daß die Blumen der Diction, „welche die übrigen Briefe des Platon bezeichneten, diesen Briefen „mangeln, können wir zwar einen, aber keinen hinreichenden Be„weis gegen sie führen. Es sind Briefe, kann man sagen, und „nicht für das Publicum bestimmte Schriften, es sind im hohen „Alter geschriebene Briefe! Uns bleiben also nur zwei Kennzeichen „für oder gegen ihre Aechtheit übrig: ihre innere Tendenz und die „in ihnen enthaltenen Philosopheme" (sowie die in ihnen angedeuteten historischen und geographischen Thatsachen, möchten wir beifügen). Was ist nun das Resultat der Socher'schen Untersuchung? Sie haben keinen einheitlichen, der Philosophie und Persönlichkeit des ruhig bedächtigen Platon entsprechenden Plan; aber obgleich sie in keinem ausdrücklichem Bezuge mit einander stehen und selbst sich öfter widersprechen, so umschlingt sie doch ein gemeinschaftliches aus einer Gesinnung hervorgehendes Band: „die Rechtfertigung „politischer Philosophie und zum Theile (im zweiten und sie-

„benten Briefe) die Behauptung einer geheimen Weisheit. Einer „mochte den Anfang gemacht haben, Etwas über die sicilischen „Vorfälle in Form eines mit Platon's Namen bezeichneten Briefes „bekannt zu machen, Andere folgten ihm dann in gleichem Geiste „nach". — Socher schreibt sofort diese Briefe nicht einem Verfasser, sondern mehreren zu, theils philosophischen Speculanten, theils politischen Köpfen, welche Philosophie mit politischer Thätigkeit verbinden wollten, und auch bei diesem Urtheile steht ihm die offenbar ungleiche Erfindung und Behandlungsweise der Briefe zur Seite. Wenn er aber noch weiter behauptet, die Verfasser der politischen platonischen Briefe seien selbst mit der syrakusischen Revolution verwickelt gewesen, daß sie nach dem traurigen Ende derselben, um sich gegen die ihnen wie der Philosophie gemachten Vorwürfe zu vertheidigen, den Kunstgriff gebraucht hätten, ihren guten Lehrer vorzuschieben, daß sie mündliche oder schriftliche Nachrichten von Speusippus erhalten und ihren Erdichtungen beigemischt, endlich daß die Abfassung unserer Briefe in die Zeit zu versetzen sei, in welcher kein Zögling einer philosophischen Schule, sondern ein Bürger von Korinth, Timoleon, Sicilien befreit habe: so sind das bloße Vermuthungen, welche bis jetzt weder in den Briefen selbst noch sonst eine Stütze finden.

Um alle Vermuthungen in dieser Untersuchung endlich ein Mal auszuschließen, trat der Verfasser der gegenwärtigen Uebersetzung im Jahre 1828 mit einem anderen Vorschlage auf in seiner Inaugural-Dissertation: Epistolarum quae Platonis nomine vulgo feruntur specimen criticum, welche zugleich die Probe einer neuen, kritischen Ausgabe enthielt. Wir werden hierauf unten zurückkommen. Wir wollen zuvor nur noch bemerken, daß auch Groddeck (Init. hist. graec. litter. Wilnae 1821. I, p. 117) mit Beziehung auf Ast's Beweisführung unsere Briefe alle für unächt

hält, sowie daß Prof. Hase zu Paris im Journal des Savans 1835, Août p. 478 im Ganzen sich darüber wie Socher ausspricht, nur daß er sie einem Verfasser zuschreibt: Les lettres qui existent sous le nom de Platon ont été probablement composées peu de temps après sa mort par quelque philosophe de son école. In demselben Jahre 1835, um diesen historischen Bericht noch fortzusetzen, erschien im Berliner Prüfungs-Programm des Friedrichs-Gymnasium auf dem Werder die dritte Monographie über unsere Briefe: De Platonis quae vulgo feruntur epistolis, von Herrn Collaborator Salomon, welcher zugleich auch die baldige besondere Herausgabe dieser Briefe verhieß, wovon mir aber bis jetzt weiter nichts bekannt geworden ist. Er theilt unsere Briefe in drei Klassen: die erste begreift den I. und V, als welche nach mehreren Handschriften und nach Ficin nicht den Platon, sondern den Dion zum Verfasser haben sollen; die zweite umfaßt die offenbar unächten, d. h. den II, VI, XI und XII.; die dritte endlich die verhältnißmäßig besten, darunter nämlich den III, VII und VIII.; aber auch diese seien des Platon unwürdig, was mit neuen sprachlichen und sachlichen Gründen zu beweisen er zum Hauptgegenstand dieser Abhandlung macht. Auch Hr. Salomon theilt im Allgemeinen die Socher'sche Ansicht, so daß diese Briefe bald nach dem Tode Platon's von Speusipp, welcher nach Diogenes Laertius IV. 5 auch Briefe an Dion und Dionys geschrieben habe, oder von einem andern seiner Freunde zur Vertheidigung des Verkehres mit dem Tyrannen Dionys geschrieben worden sei. Uebrigens hat Salomon die Anklagen gegen diese Briefe sowohl in sprachlicher wie in sachlicher Hinsicht in etwas zu subjectivem Maßstabe nach Ast'scher Art gehäuft, ohne bis jetzt die Ast'sche Belesenheit im Platon zu documentiren, worüber ihm sein Censor, K. F. Hermann in der Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft vom Jahr 1837, Nr. 33 (vergl. damit die Berl. Jahrb. 1835, Sept. Nr. 56) gerechten Vorhalt gemacht hat, weil bekanntlich, wie schon oben erwähnt ward, durch solches Verfahren den Gegnern nur neue Waffen in die Hände geliefert werden und die endliche Entscheidung dieses Processes immer wieder verzögert wird. — Was endlich die Ansicht K. Fr. Hermann's selbst anlangt, welcher der Wissenschaft wie insbesondere den Studien Platon's zu früh (31. Dec. 1855) entrissen wurde, so hat er insbesondere in seinem 1839 erschienenen und leider unvollendet gebliebenen Werke: Geschichte und System der platonischen Philosophie S. 423 ff. sich dahin geäußert, daß er mit Ast und Socher die ganze überlieferte Sammlung der XIII Briefe für unächt und für das Product mehrerer Verfasser hält, aber „ohne deßhalb ihre geschichtliche Brauchbarkeit und Uebereinstimmung mit Platon's Gesinnung zu leugnen;" ferner daß er mit Salomon den III, VII und VIII. Brief für die besseren erkennt, von ihm aber darin abweicht, daß er den Verfasser des aus der Republik, den Gesetzen und aus dem VII. Brief zusammengeschmiedeten VIII. Briefes nicht mit dem des VII. für identisch hält, daß er dagegen diesen VII. Briefe gerne mit Stallbaum ad Republicam p. LXIV als ein authentisches Document für Platon's äußere und innere Lebensgeschichte hält *). „Und", fährt er fort, „wenn ich mich gleich nicht entschließen kann mit Böckh

*) Damit stimmt auch im Ganzen der Historiker F. Ch. Schlosser überein, welcher in seiner Universalh. Uebersicht der Gesch. der alten Welt I, 3, S. 177 über unsere XIII platonischen Briefe also urtheilt: „Denn wenn auch ziemlich sicher ausgemacht ist, daß diese Briefe nicht von Plato selbst geschrieben sind, so ist es doch eben so gewiß, daß sie nicht lange nach Plato's Zeit untergeschoben sein können, daß sie also, wenn sie auch bei einzelnen Thatsachen nicht gebraucht werden dürfen, über Ansichten und Verhältnisse eben so gute Quellen sind, als wenn sie von Plato selbst herrührten".

„und Andren anzunehmen, daß jener selbst an Männer wie Dion's „Freunde, die ihn gewiß am wenigsten falsch zu beurtheilen geneigt „waren, eine so ausführliche Rechtfertigung und politisches Glau„bensbekenntniß gerichtet haben sollte, so passend finde ich diese „Form eines offenen Sendschreibens für einen Vertheidiger, der „nach seinem (Platon's) Tode, auf ähnliche Art wie er selbst einst „für Sokrates gethan hatte, die richtigen Gesichtspunkte zur Wür„digung eines so leicht zu mißdeutenden öffentlichen Benehmens „verbreiten wollte; auch der dritte Brief an Dionys scheint mir „trotz des gesuchten und Platons selbst unwürdigen Eingangs ei„nem ähnlichen Zwecke seinen Ursprung zu verdanken, und da diese „beiden zugleich auch nicht so geschraubt und redselig wie die mei„sten übrigen stilisirt sind, so werden sie wenigstens nicht lange nach „Platons Tode zu setzen sein." Den 2. und 6. Brief, welche Böckh, wie schon erwähnt ward, für das von einem Christen unterschobene Product gehalten hatte, setzt übrigens Hermann auch in eine viel spätere Zeit als die übrigen, namentlich als den 3., 7. und 8. Brief, aber immer noch in die vorchristliche Zeit, namentlich in die der Neuplatoniker, unter Hinweisung auf zahlreiche Documente. —

Das ist die Geschichte von der Untersuchung der Frage über die Aechtheit oder Unächtheit der platonischen Briefe in Deutschland *). Erscheinen auch darin die mannigfaltigsten Widersprüche, so ist doch in eben diesen ein Fortgang sichtbar und die Sache hat sich all-

*) Außer Deutschland hat diese Frage meines Wissens wenig Interesse gefunden, wie ich aus der Recension meines Specimen crit. in der 7 section du Bulletin Universel no 6, Juin 1829, p. 157 schließen muß, so wie aus van Prinsterers Prosop. Plat. p. 68, welcher diese Frage noch unentschieden läßt und daher von seinem Censor in der Allg. Litteratur-Zeitung 1826, Nr. 103 sehr getadelt wird, daß er diese Briefe nicht unbedingt verdammte.

mählich aufgeklärt, so daß der letzten Ansicht in dieser Reihe, der von K. F. Hermann, die besonnene Kritik im Allgemeinen ihren Beifall nicht versagen kann. Aber Etwas fehlt noch, um diese Frage zum endlichen Abschlusse zu bringen: eine kritische besondere Bearbeitung dieser Briefe. Dazu hat der gegenwärtige Uebersetzer dieser Briefe in seinem oben genannten specimen criticum*) den Impuls zu geben gesucht und auch mit der Herausgabe des ersten Briefes den Anfang gemacht; dasselbe Bedürfniß hat, wie schon erwähnt ward, auch Salomon gefühlt. Von der Fortsetzung dieses meines Vorhabens haben mich vielfache häusliche Unfälle, sowie die Leitung und das hier damit verbundene Lehramt an einer Schule abgehalten, welche während meiner jetzt 29 jährigen Thätigkeit an derselben den verschiedenartigsten Wechseln unterlag und durch die gehäuften Geschäfte, welche ihre Entwicklung verursachte,

*) Obgleich ich jetzt hierauf wie auf ein Jugendwerk sehe, so halte ich den Weg doch jetzt noch in dieser für den rechten zum endlichen Ziele, welchen ich dort p. 8 mit folgenden Worten angedeutet habe: Quocirca equidem aliam viam ingredi conatus sum, spe fretus, fore ut litem, quod sane a me quippe peculiari huius rei iudice postulatur, componerem. Non enim id egi ut de epistolis universe disputarem, ne videlicet falsa aliqua opinione captus a vero deducerer, sed singula unius cuiusque epistolae tanquam integri operis momenta quam diligentissime excutere eamque firmis argumentis adhibitis ita pertractare studui, ut (si modo consecutus sim) iudicibus eius rei peritis nihil dubitationis residuum esset. Etenim, ut F. A. Wolfii aurea verba (praef. ad Cic. quae vulgo feruntur orationes quatuor p. XXIX) in meam rem convertam, ratione, id quod saepius dicendum est, non incerto et crepero sensu cuiusdam verisimilitudinis institui debet disputatio de his rebus, quae, quoad a nobis fieri potest, ab opinionis arbitrio seiungendae certa scientia comprehendendae sunt etc.

die ganze Kraft eines Mannes in Anspruch nahm. Die wenigen Früchte meiner Studien der platonischen Briefe sind enthalten: 1) in dem genannten Specimen crit. (recensirt in der Darmstädter Allgemeinen Schulzeitung 1829, II, Nr. 59 und in dem oben erwähnten Pariser Bulletin universel); 2) in einer Epistola critica ad Fridericum Osannum in derselben Allgemeinen Schulzeitung 1829, Nr. 139, worin ich einzelne Stellen des VII. und VIII. Briefes behandelte; 3) in den Symbolae criticae ad epistolarum quae Platoni vulgo tribuuntur secundam, Abhandlung im Wormser Prüfungs-Programme 1854; 4) in der Beigabe zum Wormser Prüfungs-Programme 1856, worin eine (Probe-) Uebersetzung des VI. Briefes nebst erklärenden und kritischen Anmerkungen veröffentlicht wurde. Was diese Uebersetzung endlich anlangt, so bin ich der Einladung dazu gerne gefolgt, um das, was ich seit der entschwundenen Jugend über diese Briefe gedacht und gesammelt, nicht ganz verloren gehen zu lassen. Meine Anmerkungen dazu werde ich zwar der allgemeinen Einrichtung zufolge auf die sprachlichen, historischen und philosophisch-politischen Gegenstände beschränken, welche zur Auffassung des in diesen wenn auch unächten Briefen enthaltenen kostbaren Gedankenschatzes unerläßlich nothwendig sind. Wenn hie und da dieses Maaß etwas überschritten scheint, so wird dieß wohl verzeihlich gefunden werden, da die von mir versprochene kritische Ausgabe dieser Briefe wahrscheinlich nicht erscheinen wird, und ich von manchen meiner über jenes Maaß hinausgehenden Anmerkungen das annehmen kann, daß sie einem künftigen kritischen Bearbeiter und Erklärer dieser bis jetzt sehr vernachlässigten Briefe einigen Vorschub leisten werden.

III. Litterarisches.

Es ist oben beiläufig erwähnt worden daß es außer der wahrscheinlich von Thrasyllus herrührenden (s. K. F. Hermann's Geschichte und System der platonischen Phil. S. 590, A. 205) Sammlung von XIII Briefen noch andre Briefe gibt, welche den Namen Platons an der Stirne tragen. Es sind dieß fünf an der Zahl: einer davon befindet sich unter no 24 in der zuerst von Leo Allatius Paris 1637 edierten Sammlung von angeblichen Briefen verschiedener Philosophen; zwei davon wurden unter no 25 und 26 in jene Sammlung von J. C. Orelli aufgenommen; die zwei übrigen wurden 1760 zu Paris aufgefunden und zuerst veröffentlicht von Boissonade in seinen Anecdotis graecis Bd. II. p. 84 und 211, später wiederholt herausgegeben von meinem verehrten Lehrer F. Osann in der Darmstädter Allgemeinen Schulzeitung 1832, II, S. 1151, von Eichstädt in einem Jenaer Universitäts-Programm 1833; mehrfach emendiert wurden sie von Karl Scheibe in der Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft 1845, S. 214. — Alle diese fünf Briefe ließ K. F. Hermann im VI Bande seines zu Leipzig bei Teubner erschienenen Platon abdrucken, unmittelbar hinter unseren XIII Briefen, weil er glaubte, durch Vergleichung jener V Briefe mit diesen XIII würde auf den Ursprung und Charakter der letzteren einiges Licht verbreitet werden. Dieses seh' ich einmal nicht ein; zweitens, diesem Grundsatze zufolge müßte man auch noch den 70. und 85. Brief des Theophylactus, welchen seiner Aufschrift nach Platon an Dionys und Ariochus schreibt, aufnehmen; drittens umschlingt unsere XIII Briefe, wie schon Socher bemerkte, wenigstens ein allgemeines Band, welches in der Vertheidigung des Platon gegen verschiedene Beschuldigungen besteht; sie sind nicht umsonst ethische Briefe überschrieben, d. h. sie haben eine moralisch-politische Tendenz und bilden also ein wesentliches Complement zu Platon's Werken. Aus diesen Gründen habe ich die oben genannten fünf andren s. g. platonischen Briefe, an deren Aechtheit zudem noch

Niemand geglaubt hat, der Gesellschaft unserer XIII Briefe unwerth gehalten und sie unübersetzt gelassen.

Was die eigentliche notitia litteraria unserer XIII Briefe in Absicht auf ihre ältere Ausgaben und Uebersetzungen in das Lateinische betrifft, so verweisen wir der Kürze wegen auf Fabricii Bibl. gr. und auf den Bd. IX der Zweibrücker Platon-Ausgabe. Aus dem Buche: Die Chronik seiner Vaterstadt, vom Florentiner Lorenz Ghibert, verdeutscht von Aug. Hagen, Leipzig 1833 erhielt ich außerdem Nachricht von einer noch vor der des Ficinus gefertigten lateinischen Uebersetzung unserer Briefe, und diese Nachricht erlaube ich mir auszuführen, weil sie uns zugleich einen Begriff gibt, wie wichtig man ehedem die Lectüre derselben für Fürsten und praktische Staatsmänner hielt. „Bis dahin," d. h. bis zur Bekanntschaft mit dem Platoniker Pletho, heißt es dort im ersten Bande, „fand „Kosmus von Medici sich wenig angesprochen von den Lehren des „Philosophen Platon, während er die Gesänge der alten Dichter „immer von Neuem las bis er sie auswendig wußte. Als Knabe „erhielt er von seinem Lehrer manchen Verweis, daß er, den Schrif„ten voll ernster Wahrheit abhold, sich allein dem Wohlgefühle der „Poesie überließ. Jetzt (nach der Bekanntschaft mit Pletho) scheute „er sich nicht mehr vor jenen (Schriften ernster Wahrheit), ohne „diese (Poesie) als Tändelei aufzugeben. Wenn sich, wie in Pla„ton, die Philosophie mit der Poesie vermählt, da mäßigt die Poe„sie das Flattern ihrer buntfarbigen Flügel und erhält Bedeutsam„keit, da entsagt die Philosophie der schulgerechten Form und ge„winnt anlockenden Zauber. Wie sehnte er sich, mit dem Dichter „der Philosophen oder, wie Petrarca ihn nennt, mit dem Fürsten „der Philosophen vertraut zu werden! Aber wie Petrarca ver„mochte er ihn nicht in der Ursprache zu lesen, und er überredete „daher Leonhard Bruni ihm Platon's Briefe ins Lateinische zu

„übersetzen. Dieser entschloß sich dazu und widmete sie ihm durch „folgende Vorrede:

„Bei dem brausenden Lärmen der Angelegenheiten und bei „den Stürmen, von denen die florentiner Paläste, einem Curi„pus vergleichbar, ohne Unterlaß auf- und niederrauschen, habe „ich doch wie ich konnte Platon's Briefe in's Lateinische gebracht, „die ich Dir nun widme und sende, in der Meinung, Dir etwas „weit Kostbareres zu senden als wenn ich Dich mit einer ebenso „großen Masse Geldes bereicherte. Ja, theurer und werther „mußt Du mein Geschenk erachten: denn Geld hast Du in Ueber„fluß. Kann also ein passender Vergleich zwischen dem Golde „und der Weisheit sein? — Sicher wirst Du die Uebersetzung mit „der Liebe aufnehmen, mit der ich sie schrieb. Mir gewährte sie „ein außerordentliches Vergnügen, da ich mit Platon selbst zu „reden und ihn vor mir zu sehen glaubte. Lies, ich bitte Dich, „häufig diese Briefe und vertraue die einzelnen Gedanken Deinem „Gedächtnisse an, vorzüglich das was sich auf den Staat bezieht. „Du wirst erkennen was ich Dir sage, wenn Du sie fleißig und „gehörig durchgelesen hast. Nicht schreibe ich Solches, weil ich „in Deine Einsicht und Empfänglichkeit Mißtrauen setze, sondern „weil ich glaube, daß Deine Grundsätze durch das Ansehen des „großen Mannes an Kraft und Stärke gewinnen müssen. Lebe „wohl und zeige weniger durch Worte, als durch Fleiß und Tha„ten, daß meine für Dich darauf verwandte Mühe nicht vergeb„lich war."

„Auf diese Briefe hin stiftete Kosmus die Akademie von Florenz." Der Präsident dieser Akademie war bekanntlich Ficinus, der Uebersetzer des ganzen Platon in das Lateinische. „Kosmus gab Ficino's Neigung", so heißt es in dem genannten Werke Bd. II, S. 107, „volle Nahrung. Er schickte ihm eine Handschrift Pla-

„ton's, die er für sein kostbarstes Gut erachtete. Jedes Blatt schien „ihm vom Baume der Erkenntniß gepflückt zu sein, und jeder Buch„stabe ihm ein Stern unwandelbaren Lichtes. Von der Handschrift „trennte er sich nie, und er vergaß des Schlafes, wenn sie sich in „seinen Händen befand, und mit dem Scheine seiner Nachtlampe „stritt oft die Morgenröthe, sie zu beleuchten. Er konnte nicht „schlafen, wenn sie nicht unter seinem Kopfkissen lag, und nur mit „seinem Leben wollte er sie verlieren." — Von dem genannten Leonardo Bruni wissen wir, daß er 1369 zu Arezzo in Toskana geboren und deßhalb gewöhnlich Aretinus genannt ward, daß er seit 1405 apostolischer Sekretär und seit 1427 Staatssekretär der Republik Florenz bis zu seinem Tode (9. März 1444) war, daß er die Biographien des Plutarch, mehrere Werke des Aristoteles, auch Reden des Aeschines und Demosthenes übersetzte; daß er auch unsere XIII platonische Briefe übersetzt habe, finde ich sonst nicht erwähnt, sondern nur daß er mehrere Briefe hinterlassen habe. Was seine oben angeführte Vorrede dazu anlangt, so kann keine bessere geschrieben werden, und seine warme Empfehlung der fleißigen Lectüre der platonischen Briefe für Staatsmänner gilt immer noch und ist nicht laut genug anzupreisen. Obgleich uns nunmehr nach obiger Darstellung sich die Ueberzeugung aufdrängt, daß sie von Platon selbst nicht verfaßt sind: so sieht man doch nicht nur den bereits ausgezeichneten (dem III, VII*) und VIII) sondern auch den übrigen (etwa nur mit Ausnahme des XII Briefes, welcher ganz leer an einem platonischen Gedanken ist) an, daß die Verfasser, wenn sie auch keine Platone waren, doch ihren Platon durch und durch stu-

*) Von dem VII. Briefe habe ich eine noch bessere Ansicht als vom III. und VIII., welche ich am Ende meiner Anmerkungen zu demselben ausgesprochen habe.

diert hatten, namentlich seine auf die reinsten Grundsätze der Moral sowie auch auf die lauten Lehren der historischen Erfahrung gebaute Politik, welche immer noch von Allen verdient studiert zu werden welche mit Andacht beten: Zu uns komme Dein Reich. — Die Staaten der antiken Welt, namentlich die von Griechenland, sehen wir meist in einer Ebbe und Fluth von Aristokratie und Demokratie, wie wir in der neueren Welt einen Kampf zwischen einem meist den Ideen abgewandten Absolutismus und einer eben so oft von der Erfahrung abstrahierenden Freiheitsbestrebung wahrnehmen; der Haupt-Experimentierungsort der alten, namentlich der griechischen Welt war Sicilien, wie in der neueren es besonders Frankreich ist. Platons eben so edle wie praktisch vermittelnde Politik wurde von seiner Zeit überhört oder verschmäht, nicht weil sie die eines Philosophen war (denn der antike Philosoph war eine ganz andere Person als der der neueren Zeit, von welchem letzteren der große Friederich II. wohl sagen konnte: wenn ich eine Provinz strafen wollte, so würde ich ihr einen Philosophen zum Gouverneur geben), sondern Platon wurde überhört weil die alte Politik überhaupt keiner radicalen Reform fähig war und ihren so zu sagen fatalistischen Lauf vollenden mußte, gleichsam um die Menschheit thatsächlich zu belehren, welches das Schicksal aller der Ideen entbehrenden Politik sei. Aber die Besseren, und das waren bei dem damaligen Mangel einer geoffenbarten Religion vorzugsweise die Philosophen, hofften natürlich noch eine Besserung, und so war es eben gar kein unverständiges Unternehmen, wenn Männer der platonischen Schule von den verunglückten politischen Reform-Versuchen ihres Meisters Rechenschaft gaben und dabei es sich zugleich als Nebenaufgabe stellten, von der, in nur der Schule zugänglichen Schriften enthaltenen, weisen Vermittlungs-Politik Platon's in allgemein verständlicher, d. h. in Briefform, zum Wohle der dama-

ligen Menschheit, wie sie hofften, so zu sagen, eine andere Auflage zu veranstalten. So sehr die neuere Welt von einer ächten Vermittlung in der Politik noch entfernt zu sein scheint: so ist sie derselben doch weit fähiger dafür als die alte Welt, weil die neueren Staaten auf dem Boden einer allgemeinen humanen Cultur, auf dem Boden der biblischen Ideen stehen. Unser deutsches Vaterland scheint sich gegenwärtig besonders nach einer Vermittlung zu sehnen, belehrt sowohl durch die Extreme seiner eignen Geschichte als auch durch die der zwei andren Hauptculturstaaten Europa's, Frankreichs und Englands, daß nur eine zwischen allgemein vernünftigen Ideen und der Erfahrung verständig vermittelnde Politik von Dauer und Glück ist, für den Mutterstaat sowohl wie für seine Töchterstaaten. Aber trotz dieser Fähigkeit und Geneigtheit des deutschen Vaterlandes für eine vernünftig vermittelnde und auf den heiligsten Grundsätzen beruhende Politik, wie sie namentlich auch in den XIII platonischen Briefen gelehrt wird, will ich doch nicht, wie der sowohl mit der Wissenschaft als auch mit der praktischen Politik vertraute Italiäner Leonardo Bruni, mich rühmen, daß ich den Freunden Platon's und den Staatsmännern in meinem Vaterlande auch ein goldenes Geschenk gemacht habe, indem ich, ich darf es wohl sagen, zum ersten Male eine eben so getreue wie allgemein verständliche Uebersetzung jener wenn auch nicht von Platon doch von Platonikern herrührenden moralisch politischen Briefe zu liefern versuchte. Denn ich weiß zu wohl, daß sowohl bei Philosophen als Nichtphilosophen noch tief der Wahn wurzelt, Platon gehöre als Politiker zu den von aller Wirklichkeit und Erfahrung abstrahierenden Idealisten, und in Deutschland ist es noch nicht erlebt worden, daß ein Platoniker Staatssecretär gewesen, wie in Italien und auch noch in neuerer Zeit in Frankreich (Cousin). Der unsterbliche Kant hat schon (S. 372 seiner Kritik der reinen Vernunft) mit einer ihm

sonst nicht gewöhnlichen Wärme gegen jenen Wahn geeifert, und diesen Kant wird mir doch Niemand in Deutschland zu den politischen Phantasten und demokratischen Utopisten zählen. Es ist unbegreiflich wie dieser Wahn in Deutschland sich verbreiten und so tief Wurzeln fassen konnte, da Jeder, welcher nur einen Blick in die politischen Schriften Platon's gethan hat, wissen muß, daß er weit entfernt von der demokratischen Partei seiner Vaterstadt war, daß er vielmehr nach Geburt wie nach Gesinnung der spartanisierenden Aristokratie derselben angehörte, daß Niemand lebhafter und sarkastischer die Mängel und Gefahren einer Volksherrschaft geschildert hat als Platon (besonders Staat VIII, 10 — 14), daß er das heilige Ideal seines Gottesstaates als ächter Grieche nicht auf luftige Hirngespinnste, sondern meist auf eine dem wirklichen Staatsleben entnommene historische Basis gebaut hat. Ich habe bereits an einem andren Orte (in der Darmstädter Allgemeinen Schulzeitung 1855, Nro. 144) das Aufkommen jenes sonst unbegreiflichen Wahnes dadurch erklärlich gefunden, daß erst seit kurzem Historiker wie Philologen begonnen haben, auf jene aus der Wirklichkeit und Erfahrung genommene Basis in der platonischen Politik aufmerksam zu machen, wie Wachsmuth in seiner hellenischen Alterthumsk. (II, 2, S. 470), besonders der zu frühe verstorbene K. F. Hermann in seiner Recension der Ausgabe Platon's von Stallbaum (ausgezogen und erweitert in seinen gesammelten Abhandlungen ꝛc. Göttingen 1849, S. 132) sowie in seiner Schrift: System und Geschichte der platonischen Philosophie; auch in der bei Metzler in Stuttgart erschienenen Uebersetzung der platonischen Republik von Teuffel und mir ist dieser Zweck verfolgt, so weit es der allgemeine Plan erlaubte. Vgl. dort z. B. S. 11 ff. Auch wird hoffentlich diese Uebersetzung der platonischen Briefe Etwas zu diesem Zwecke beitragen. Denn erst durch allgemein verständliche deutsche Uebersetzungen der politischen

Schriften Platon's, an welchen es bis jetzt noch ganz gemangelt hat, wird jener eben so grundfalsche als schädliche und pöbelhafte Wahn, wie ihn Kant a. a. O. bezeichnet, in Deutschland zerstreut werden. Erst wenn dieser Wahn also ausgerottet ist, wird man der Ermahnung Kant's folgen, den politischen Gedanken Platon's „mehr nachzugehen wo der vortreffliche Mann uns ohne Hilfe läßt, „durch neue Bemühungen sie in Licht zu stellen, als ihn unter dem „sehr elenden und schädlichen Vorwande der Unthunlichkeit als un„nütz bei Seite zu setzen."

Dreizehn Briefe.

Erster Brief.

Inhalt.

Der Briefschreiber (ungewiß ob Dion oder Platon, in 9 Handschriften lesen wir Platon) beschwert sich heftig, daß Dionys ihn, der nur das Beste des Staates gewollt, alles Schlimme verhindert und alles Mißliche auf seine Schulter genommen, schimpflicher als einen Bettler fortgeschickt habe. Er sendet demselben das Reisegeld zurück, welches ihm im Falle der Annahme eben so viel Schande machen werde, als dem Geber, und erinnert ihn daß auch die Zeit kommen würde in welcher er sich den Beistand eines solchen Mannes wünschen werde; ein Herrscher ohne Freunde sei unglücklich, und alle Güter der Erde seien nichts gegen die Freundschaft und Gleichgesinntheit edler Menschen.

Platon (Dion) wünscht dem Dionysios Heil und Segen der Vernunft in allen ihren Handlungen [1].

[p. 309.] Ich habe lange Zeit bei euch hingebracht durch Führung Eurer mir vor allen größtentheils anvertrauten Staatsregierung, und während ihr die Vortheile davon ärntetet, nahm ich

den Druck der Verleumdungen auf meine Schultern. Denn mit meiner Zustimmung ist keine der Rohheiten begangen worden; ich wußte daß ihr diesen Glauben von mir haben würdet; denn alle Staatsbürger sind mit euch mir Zeugen daß ich vielen derselben zur Seite stand und ihnen Befreiung von schweren Strafen erringen half. Aber obgleich ich an der Spitze eures Staates denselben oftmals vom Untergang gerettet habe, wurde ich doch von euch schimpflich fortgeschickt; es würde eine Schmach für euch sein, wenn ihr einen Bettler so entließet und fortschiffen hießet, wie mich, der ich so lange Zeit in eurer Mitte gelebt hatte. — Ich meinerseits werde nun unter diesen Umständen künftig auf eine etwas menschenscheuere Weise [2]) mein Leben einrichten; du dagegen, du wirst als greulicher Tyrann von allen Menschen vereinsamt hausen müssen.

Das glänzende Goldgeschenk, welches du mir mit auf die Reise gabst, bringt Baccheios [3]), der Ueberbringer dieses Briefes, dir zurück; für die Reise war es nicht hinreichend, und zu meinem übrigen Leben nützt es mir nichts; es war höchst unrühmlich für den Geber und wäre ebenso unrühmlich für mich, wenn ich es behielte. Aus diesem Grunde nehm' ich's nicht. Dir aber ist es einerlei, so Etwas von dieser Quantität zu geben oder zu nehmen. Nimm es also und regaliere einen andern deiner Genossen damit, gerade wie du mich damit beschenkt hast. Denn auch ich bin ja hübsch von dir regaliert worden. Ich kann jetzt füglich mit Euripides sagen, daß, wenn ein Mal die Zeiten [4]) bei dir sich ändern,

„Zur Seite wünschen wirst du solchen Mann [5])."

Ich will dir auch noch sagen, warum die meisten der übrigen Tragödien-Dichter einen Tyrannen, wenn sie den Tod desselben durch Mörderhand auf die Bühne bringen, mit dem Ausrufe enden lassen: [p. 310] „Ohn' allen Schutz und Freund, muß leiden ich den Tod." — Aus Geld-Mangel läßt aber kein Tragiker einen Tyrannen sterben.

Vielmehr halten es alle Vernünftigen mit dem Dichter, wenn er sagt:

„Nicht blinkend Gold, im hoffnungsarmen Leben
„Der Menschen sonst ein gar zu seltnes Glück,
„Noch Diamant, noch silbernes Geräthe,
„Was sonst der Mensch als Liebstes schätzt und schaut,
„Noch reiche Flur mit schwerem Aerndte-Segen
„Auf weitem Felde — wiegen auf den Schatz
„Des gleichen Sinns mit weisen Biedermännern [6]).

Lebe gesund und sieh' ein, daß du so viel an uns gesündigt hast, damit du dich gegen die Uebrigen besser benimmst.

Zweiter Brief.

Inhalt.

I. Theil: Rechtfertigung des Platon wegen des Vorwurfes, daß einige seiner Freunde den Dionys verleumdet hätten; Ermahnung in Betreff ihres Umganges; am liebsten rede die Welt von der Freundschaft der Herrscher und Weisen, so wie sich Macht und Weisheit auch gerne zu einander gesellten und einander suchten. Verständige müßten für ihren Nachruhm bei der Welt sorgen; zwischen ihnen allenfalls vorgefallene Fehler könnten noch verbessert werden; nur durch die Philosophie erlange man wahren Ruhm, deßhalb sei er, Platon, auch nach Sicilien gekommen, um der Weisheit auch beim Volke Ansehen zu verschaffen; das Mißtrauen des Dionys hätte aber diese Absicht vereitelt und ihn in den Verdacht gebracht, als mißachte er ihn, den Platon. Wolle Dionys sich um Philosophie bekümmern, so erfordere die Ehre derselben sowie die seinige, daß er ihn zuerst ehre. — II. Theil: Dionys habe das höchste Geheimniß der Philosophie noch nicht erfaßt; dieß sei schwer und die Sache vieler Jahre. Wenn Dionys Etwas davon begriffen, so

solle er es ja nicht schriftlich niederlegen, damit es nicht unter die Leute komme; er selbst (Platon) habe darüber nichts geschrieben, und werde darüber auch nicht schreiben; die jetzt seinen Namen tragenden Schriften gehörten dem verjüngten und verschönerten Sokrates an.

Platon wünscht dem Dionys Heil und Segen der Vernunft in allen ihren Handlungen.

Ich habe von Archidemos [1]) gehört, du glaubtest das Recht zu haben, zu verlangen, daß nicht nur ich sondern auch meine Freunde ablassen sollten, etwas Schlimmes gegen dich zu thun oder zu sagen [2]); mit dem Dion aber machst du dabei eine Ausnahme. Aber gerade dieser Ausdruck, daß mit dem Dion eine Ausnahme zu machen sei, beweiset offenbar, daß ich in dieser Beziehung keine Gewalt über meine Freunde in Händen habe; hätte ich solche Gewalt über sie, insbesondere über dich und den Dion, so sollte es mit euern (sicilischen) und den übrigen hellenischen Staaten besser stehen, nach meiner Idee einmal. Unter den jetzigen Umständen aber kann ich die große Bedeutung meiner moralisch-politischen Reform-Idee nur dadurch zeigen, daß ich die Verfassung meines Innern meinem philosophischen Reformplane gemäß einrichte [3]).

Die obigen meinen Ohren zugekommenen Nachrichten spreche ich hier aus, in der Hoffnung daß die von Kratistolos und Polyxenos [4]) bei dir angebrachten Zuflüsterungen sich als unwahr herausstellen. Der eine von ihnen soll nämlich gesagt haben, er habe Manche von meiner Gesellschaft zu Olympia Schlimmes dir nachsagen hören. Vielleicht hat der Mann ein spitzeres Gehör als ich, denn ich einmal habe nichts gehört. Wenn dir wieder Jemand so Etwas über einen von uns zu Ohren bringen sollte, so solltest du nach meinem Dafürhalten künftig so verfahren: schreibe deßhalb

und erkundige dich bei mir. Weder Furcht noch Scheu wird mich abhalten, die Wahrheit zu sagen.

Was aber nun unsere gegenseitigen Verhältnisse anlangt, so ist es damit so: unsere Personen bleiben gar Niemandem in Hellas unbekannt, unser persönlicher Verkehr bleibt in der Gegenwart nicht verschwiegen; wisse aber, daß er auch bei der Nachwelt es nicht bleiben wird. Dafür bürgt die Qualität derer, welche von unserem Verkehr Kenntniß genommen haben; er war ja nicht unwichtig und geschah auch nicht geheim.

Doch wohin, wirst du fragen, wollen denn diese Worte? Ich will es dir sagen, werde aber erst ein wenig weit ausholen.

Es ist der Wille des Schöpfers der Welt, daß die wahre Vernunft-Erkenntniß des Weisen und die oberste Gewalt des Königs zusammen nach einem Ziele gehen sollen [5]); diese zwei folgen sich, suchen sich [6]) und leben gerne zusammen. Sodann hat die Welt ihre Freude daran, einmal wenn sie selbst über solchen Verkehr der Weisen mit den Königen sprechen können, und dann auch, wenn sie Andere darüber sich äußern hören, sei es in engeren bürgerlichen Kreisen, sei es in öffentlich dargestellten Schöpfungen der dramatischen Poesie, wie aus folgenden Beispielen erhellt [p. 311]. Wann Leute auf den Hieron [6b]), auf den Lakedämonier Pausanias zu sprechen kommen: so freuen sie sich, auch der von Simonides [7]) mit ihnen unterhaltenen Freundschaft zu erwähnen, was er bei ihnen that und was er zu ihnen sprach; eben so verherrlichet man gewöhnlich den Periander [8]) von Korinth und den Thales von Milet zu gleicher Zeit; eben so den Perikles und Anaragoras; ferner den Krösos und Solon als Weise und den Kyros als König [9]). Und diese Beispiele aus dem Leben nehmen sodann bekanntlich die Dichter sich zu Vorbildern, und bringen in ihren Dichtungen in Verbindung Kreon mit Teiresias, Polyeidos mit Minos, Agamemnon mit

Nestor, Odysseus und Palamedes, ja, meines Bedünkens, hat die Vorwelt in diesem Sinne auch Prometheus [10]) mit Zeus in Verbindung gebracht. Und nach ihrer poetischen Darstellung kömmt's mit einigen von diesen zu Feindschaft, mit einigen zu gegenseitiger Freundschaft, mit einigen abwechselnd zu Freundschaft und Feindschaft, zu Sinnes-Einheit und Zwiespalt.

Alle diese Beispiele zähle ich hier in der selbstverständlichen Absicht auf, um dir augenscheinlich zu beweisen, daß wenn wir einmal im Grabe liegen, nicht auch die Gedanken und Zungen über uns begraben sein werden. Daraus folgt der Schluß, daß auf diesen unsern künftigen Ruf Bedacht genommen werden muß. Denn es liegt ohne Zweifel in einem unabweisbaren Natur-Triebe begründet, daß wir an die Zukunft denken, dieweil bekanntlich allemal die edelsten Naturen Alles aufbieten daß sie für die Zukunft einen guten Ruf haben, während die gemeinen sich gar nicht darum bekümmern. Daher [11]) stelle denn auch ich die Vermuthung auf, daß den Abgeschiedenen noch ein gewisses Empfindungs-Vermögen des Diesseits verbleibt; denn allemal die besten Seelen ahnen, daß es so ist, während die gemeine Schlechtigkeit es in Abrede stellt. Entscheidender sind aber die Ahnungen der Gotteskinder als der gemeinen Menschenkinder. Und meines Bedünkens einmal würden die oben genannten Männer, falls sie ihren Umgang noch ein Mal von vorn beginnen könnten, sich alle mögliche Mühe geben, damit Besseres über sie gesprochen würde, als jetzt. Das ist nun uns, Gott sei Dank, noch möglich; wenn Etwas hinsichtlich unseres früheren Umganges verfehlt worden ist, so können wir es durch That und Wort wieder gut machen. Einen besseren Ruhm und Nachruf werden wir, wenigstens nach meiner Einsicht, genießen, wenn [12]) wir in der Philosophie, d. h. in der Forschung nach dem Wesen des wahrhaft Guten, Meister sind; sind wir aber Pfuscher darin, so

werden wir das Gegentheil davon haben. Ja keinen besseren Gottesdienst können wir verrichten als wenn wir jene Wissenschaft studieren, und auch keine größere Sünde gegen Gott begehen, als wenn wir sie vernachläßigen. Wie es aber hinsichtlich unseres Verkehres sein sollte und worin in dieser Beziehung das rechte Maß besteht, das will ich dir nach meiner Idee in Folgendem zeigen.

Ich kam nach Sicilien mit der Meinung, daß meine Philosophie eine ganz andere sei als die der andern Philosophen, und nach meiner dortigen Ankunft wünschte ich an deiner Person auch eine äußere Auctorität für dieselbe zu gewinnen, [p. 312] damit mir die Liebe zu geistiger Selbstveredelung auch außer der Schule bei dem großen Publicum Eingang und Verherrlichung erhalten möchte. Aber dieser Plan gieng nicht leicht von Statten. Als den Grund hievon gebe ich nicht das an, was Viele aussagen werden, sondern ich sehe denselben bloß darin, daß du, wie es schien, mir nicht ganz vertrautest, daß du mich gerne wieder fortschicken und Philosophen anderer Farbe [13]) kommen lassen wolltest, daß du mittelst derselben ausforschen wolltest, was denn eigentlich mein Vorhaben sei, alles Dieß, nach meinem Dafürhalten, aus bloßem Mißtrauen [14]). Und es gab Viele, welche deßhalb die Welt voll schrieen, indem sie erzählten, mein System hättest du verworfen und du studiertest andere. So lautet also denn das Geschrei der Welt. Was nun hingegen nach solchen Vorgängen zu thun ist, das vernimm hierauf, damit ich dir auch auf deine Frage antworte, wie ich und du uns gegen einander verhalten müßten.

Im Falle du gegen Philosophie überhaupt Verachtung hegest, so laß' uns einander Lebewohl sagen [15]); — falls du aber eine bessere von einem Andern gehört oder selbst gefunden hast, als die meinige, so halte jene in Ehren; falls bei dir aber endlich unser System gefällt, so ehre dieß und vorzüglich meine Person [16]).

Gehe du also nun, wie auch von Anfang, voraus, ich werde dir folgen. Denn wenn ich von dir geehrt werde, so werde ich dich ehren; werde ich aber von dir nicht geehrt, so werde ich mich ruhig verhalten. Dazu kömmt, daß du durch Ehrerweisung und durch ein Vorausgehen hierin deinerseits die Philosophie zu ehren scheinen wirst, und selbst der Umstand, daß du auch andere [17]) Philosophen, sowie den Unterschied zwischen mir und ihnen kennen zu lernen suchtest, wird dir von Seiten des Volkes den Ruhm eines Philosophen bringen. Wenn ich dagegen dich ehre, ohne daß du mich ehrst, so bekomme ich den Schein, als sähe und jagte ich nach Reichthum, und wir wissen, ein solcher Charakter bringt bei aller Welt keinen guten Ruf. Kurz und gut: wenn du mir Ehre erweisest, so ist es eine Zierde für uns Beide; wenn ich dir aber den Hof mache, so macht es uns Beiden Schande. Ueber diese Materie also hiemit nun genug.

Jetzt zu etwas Anderem! Das Sphärium [18]) ist nicht richtig; eine nähere Erklärung wird dir Archidemos geben, wenn er zu dir kömmt. Und nebstdem muß ihm auch über folgenden Gegenstand, welcher noch hochwürdiger und göttlicher ist, eine recht gründliche Erklärung an dich mitgegeben werden, da du darüber nicht im Klaren bist und deßhalb an mich geschickt hast. Du sagst nämlich nach dem Berichte desselben, du hättest über das Urprincip noch keine hinlänglich klare Belehrung erhalten. Ich muß dir also diese in räthselhaften Ausdrücken geben, damit, wenn etwa der Brief auf dem Meere oder in irgend einer Ecke des Landes verunglücken sollte, der Leser denselben nicht versteht. Es verhält sich nämlich damit so. Auf das Alleroberste, den König der Welt [19]), beziehen sich alle Dinge, und alle Dinge sind seinetwegen, und es ist die Grundursache alles möglichen Guten in der Welt; das Zweite geht auf die Dinge zweiten Rangs, das Dritte auf die des Dritten. Die Seele des Menschen strebt nun darnach, über das eigentliche

Wesen jener Dinge sich eine richtige Erkenntniß zu verschaffen, weil sie bei dem Blick auf die ihr verwandten Dinge nichts Vollkommenes findet. Bei dem obersten Vernunft-Vermögen, bei dem Könige der Welt, und bei allem Dem wovon er, wie ich vorhin erwähnte, die Ursache ist, befindet sich keine solche Unvollkommenheit. [p. 313] Hierauf nun sagt die Seele — aber, o Sohn des Dionys und der Doris [20]), wie sieht es denn weiter mit der Frage aus, welche sich um die Grundursache aller Uebel der Welt [21]) dreht? Ja der der Seele angeborene Geburtsschmerz über diese Frage ist noch in höherem Grade vorhanden; wer diesen nicht stillt wird niemals recht die Wahrheit treffen. Und da warst du es nun nach einer Aeußerung im Garten unter den Lorbeerbäumen, welcher über diese Frage eine originelle Idee und Erfindung hatte. Und ich sagte darauf, wenn dir das Licht der Wahrheit in dieser Beziehung erschiene, so hättest du mir viele Untersuchungen deßhalb erspart. Denn wahrhaftig, ich sei noch keinem Andern in der Welt begegnet, welcher dieses Räthsel gelöst hätte; ja mein Hauptstudium beziehe sich auf die schwierige Lösung dieser Frage. Was deine angebliche Erfindung darüber anlangt, so hast du vielleicht, nachdem du einmal durch glücklichen Zufall auf jene Frage gefallen warst, von irgend Jemandem Etwas aufgefaßt, hernach aber die Winke desselben nicht durch eigene Geistesthätigkeit in einen wissenschaftlichen Zusammenhang gebracht, weil du glaubtest, du hättest an ihnen schon einen festen Besitz; da machst du denn in Bezug auf jene Frage bald diesen bald jenen Phantasie-Sprung. Die Lösung derselben ist aber gar nicht der Art. Dieses Mißgeschick ist dir aber nicht allein begegnet. Vielmehr wisse, daß Niemand der mich zum ersten Male gehört hat Anfangs in einer andern Lage sich befunden hat; der eine kömmt mit mehr, der andere mit weniger Schwierigkeit davon, keiner indessen mit unbedeutender. Wenn [22]) das

also schon früher war und noch sich so verhält, so haben wir nach meiner Meinung einmal auch die Antwort auf die Frage in deinem Briefe gefunden: Wie sollen wir uns gegen einander verhalten? Denn wenn du die oben gedachten erhaltenen Winke mit prüfendem Verstande verarbeitest, sowohl durch einen praktischen Verkehr mit andren Philosophen als auch durch einen vergleichenden theoretischen Blick mit den Gedanken von Andern, sowie durch eine Betrachtung derselben an und für sich: so werden dann diese meine Ideen bei dir in Fleisch und Blut verwachsen, und du wirst nicht nur mit ihnen intim sondern es auch mit meiner Person sein. Wie soll nun dieses Prüfen mit eigenem Verstande und wie sollen alle hier von mir gemachten Vorschläge wieder [23]) bewerkstelligt werden?

In dieser Beziehung hast du in dem Augenblicke einmal recht daran gethan, daß du den Archidemos geschickt hast; auch für die Zukunft werden dich, wenn er zu dir zurückgekehrt sein und meine Aufschlüsse dir überbracht haben wird, noch andere Bedenklichkeiten ergreifen. Da wirst du denn, wenn du ordentlich zu Rathe gehst, den Archidemos zu mir schicken, und dieser wird dann mit einer neuen Ladung zu dir zurückkehren. Und wenn du dieß zwei oder drei Mal gethan und die von mir geschickten Aufschlüsse gehörig geprüft haben wirst: so müßte ich mich wundern, wenn deine jetzigen Bedenklichkeiten und Zweifel nicht im Vergleich zur Gegenwart zum Besseren ausschlagen sollten. Darum Muth gefaßt und also verfahren [24])! Denn weder du noch Archidemos könnet einen einbringlicheren und gottgefälligeren Austausch treiben, als diesen Gedanken-Austausch. [p. 314] Habe du indessen Acht, daß diese Gedanken nicht unter die rohe Menge gerathen; denn nach meiner Ansicht kommen solche Gedanken den Ohren des gemeinen Volkes höchst lächerlich vor, während sie andererseits bei den von dem Schöpfer bevorzugten und auserwählten Köpfen die größte Ehrfurcht und beglückendste Begeisterung erregen. Wenn jene Gedanken aber nur mündlich mitgetheilt und vernommen werden, so werden sie in einer Reihe von Jahren wie Gold geläutert, wenn es dabei am nöthigen Eifer und Fleiße nicht fehlt. Was aber dabei auffallend ist, das mußt du noch hören. In Bezug auf jene Gedanken habe ich Schüler mit guter Auffassungsgabe, mit gutem Gedächtnisse, mit allseitig und gründlich prüfendem Verstande [25]), schon Männer im Greisenalter [26]), Hörer wenigstens seit dreißig Jahren, welche gestehen, die Anfangs ihnen ganz unglaublich scheinenden Dinge erschienen ihnen nun ganz glaubwürdig und reell; mit der Welt dagegen, welche sie früher für die reellste gehalten hätten, sei es jetzt das Gegentheil. Im Hinblick also auf diese Erfahrungen nimm dich in Acht, daß dir nicht auf eine unschickliche Weise Gedanken in die Welt entfahren, worüber du später tiefe Reue empfinden müßtest. Die größte Vorsicht besteht darin, daß man bei dem Studium der tieferen Geheimnisse der Philosophie nicht schreibt, sondern nur ordentlich studiert; denn es ist nicht möglich zu verhüten, daß das Geschriebene nicht unter die Leute komme. Aus diesen Gründen habe ich auch über jene tieferen Wahrheiten der Philosophie noch nichts geschrieben, und es gibt hierüber unter dem Namen Platon keine Schrift und wird auch keine geben [27]). Was jetzt unter diesem Namen existiert gehört dem idealisierten und verjüngten Sokrates [28]). Lebe wohl und folge mir; verbrenne diesen Brief nun bald, nachdem du ihn mehrmals durchlesen hast. So Viel von Dem.

Nun noch ein Wort über Polyxenos [29]). Du wunderst dich, daß ich dir ihn schicke. Ich meinerseits machte dir über ihn, sowie über Lykophron und die übrigen bei dir weilenden Philosophen schon lange die Bemerkung und wiederhole sie dir hier, daß du in Absicht auf das Philosophieren sowohl an angeborener Anlage als

auch an logischer Methode des Räsonnements [30]) weit über ihnen stehst, und daß keiner von ihnen sich freiwillig von dir auf den Sand setzen läßt, wie Einige vermuthen, sondern alle unfreiwillig. Du scheinst jedoch sehr viel mit ihnen umzugehen und sie reichlich zu beschenken. Doch soviel über diese Leute, schon zu viel über solchen Menschenschlag. Den Umgang des Philiston aber, wenn er selbst dazu bereit ist, benutze recht fleißig, und wenn es angeht, benutze auch die belehrende Unterhaltung des Speusippos [31]) und schicke mir ihn dann. Es äußerte mir aber auch Philiston, daß er gerne hierher nach Athen käme, wenn du ihn los ließest. Daß du Den in den Steinbrüchen [32]) losgelassen hast, daran hast du recht gethan, und leicht erfüllbar war seine Bitte, sowie auch die in Bezug auf seine Freunde, sowie in Bezug auf Hegesippos und Ariston. Denn du schriebst mir ja, wenn Jemand jenem oder diesen Leid zufügen sollte, und du würdest es wahrnehmen, so würdest du einschreiten. [p. 315] Auch dem Lysikleides muß ich ein wahres Zeugniß geben. Denn er allein von den aus Sicilien nach Athen Gekommenen hat an dem Verhältnisse zwischen mir und dir nichts zu verschlimmern gesucht, im Gegentheil, er spricht über die Vergangenheiten immer Gutes und zur Herstellung eines besseren Verhältnisses.

Dritter Brief.

Inhalt.

Nachdem Dion und Platon sich vergeblich bemüht hatten, den Dionys zu bestimmen, erstlich im Interesse seiner Person wie seiner Herrschaft eine freie, d. h. eine moralisch politische Verfassung einzuführen und zweitens die auf Sicilien von den Barbaren zerstörten Städte wieder aufzubauen: so brachen bekanntlich beide mit dem Tyrannen. Dieser aber fürchtete nun, er möchte in Folge dieses Bruches sowohl den Namen eines Philosophen als auch den eines politischen Reformators verlieren, mit dem er sich bisher zu umhängen gesucht hatte. Er streute daher aus, Platon habe ihn von den zwei oben genannten Projecten abgehalten, und derselbe animiere nun den Dion zur Ausführung jene Plane, um ihm (Dionys) Popularität und Thron zu entreißen. Auf diese zwei falschen Anklagen folgt nun eine weitläufige Vertheidigung unter umständlicher Erzählung vieler Dinge welche dem Dionys bekannt sein mußten. Den Eingang dieses Briefes bildet eine mit dem Haupt-Thema wenig oder vielmehr gar nicht zusammen hängende Rechtfertigung der den platonischen Briefen eigenen Begrüßungsformel.

Diesem Inhalte zufolge ist der Brief geschrieben oder muß geschrieben gedacht werden zwischen 370 und 357 v. Chr., d. h. zwischen der Rückkehr des Platon von seiner dritten Reise nach Sicilien und dem Kriegszuge des Dio gegen Dionys, von dessen wirklichem Vorgange in diesem Briefe noch nichts erwähnt wird.

Platon an Dionys.

Wenn ich am Anfange meines Briefes die Begrüßungs-Formel brauchen würde: Platon wünscht dem Dionysius lustig Glück [1]); würde ich da vernünftiger Weise die schönste treffen? Oder vielmehr wenn ich nach meiner Gewohnheit schriebe: Heil und Segen der göttlichen Vernunft in allen Handlungen, wie ich gewohnt bin in meinen Briefen meine Freunde zu begrüßen? Du freilich, wie die damaligen Augenzeugen berichteten, hast bekanntlich sogar den Gott zu Delphi mit eben dieser Redensart mündlich und auch schriftlich, wie man sagt, becomplimentiert:

„Lustig o Gott, und lustiges Leben bescher' auch dem König!"

Ich dagegen würde nicht einmal einem Menschen, geschweige einem Gotte, zurufen, solches zu thun: einem Gotte nicht, weil ich mich gegen sein heiliges Wesen versündigte (denn das Göttliche hat sei-

nen Standpunkt hoch über dem Bereiche der Lust und des Schmerzes); einem Menschen nicht, indem die Lust, wie auch der Schmerz, nur Unheil hervorbringt, dadurch daß sie in der Seele die Mutter von Stumpfsinn, von Vergeßlichkeit, von Unverstand, von zügellosem Hoch- und Uebermuth wird. — Doch so viel von mir über die Anrede; du deinerseits magst diese Bemerkungen beim Lesen aufnehmen wie du willst.

Uebrigens behaupten nicht Wenige, daß du gegen einige der Abgesandten an dich äußertest, wie ich dich einmal hätte sagen hören, du wolltest die griechischen Städte in Sicilien wiederaufbauen und die Syrakuser durch Umwandlung der willkürlichen Zwingherrschaft in ein gesetzliches Königthum erleichtern [2]); damals nun hätte ich nach deinem Vorgeben dich von diesem deinem warm beabsichtigten Vorhaben eifrigst abgehalten; jetzt aber instruiere ich den Dion dieselben Plane auszuführen, und durch Ausführung deiner eigenen Ideen suchten wir dir deine Herrschaft zu entwinden. — Du deinerseits mußt selber wissen, ob Du durch dieses ausgesprengte Gerede in deiner Politik einen Vortheil gewinnst; so viel ist aber gewiß, daß du diesen nur durch eine schwere Beleidigung gegen mich gewinnst, indem Du ganz das Gegentheil von dem wirklich Geschehenen verbreitest. Ich wäre ja von Philistides [4]) und einer andren zahlreichen Clique bei deinen Söldlingen und dem syrakusischen Volke schon genug verschrieen gewesen, blos deßhalb daß ich in deinem Schlosse verweilte und daß dann die Außenwelt, wenn irgend ein Mißgriff drin geschah, Alles mir zuschrieb, indem sie verbreitete, daß Du in allen Stücken nur meinen Rathschlägen folgtest. Du selbst aber weißt in Bezug auf meinen freiwilligen Antheil an deinen Staatsgeschäften am besten [p. 316] daß meine Thätigkeit sich bekanntlich nur auf wenige bezieht und auf die ersten Tage meines Dortseins, so lange ich dieser Beziehung zu nützen glaubte,

beschränkt blieb, indem ich unter anderen Kleinigkeiten mit ziemlicher Gründlichkeit die Vorreden [4 b]) zu der Verfassung schrieb, zu welchen du (oder ein Anderer) Zusätze gemacht hast. Ich höre wenigstens, daß einige von euch jene meine Vorreden ungeschickt überarbeitet haben, doch meine wie ihre Gedanken werden denen sicherlich kenntlich sein, welche meinen Geist zu erkennen vermögen. — Drum, wie gesagt, um auf das Thema wieder zurückzukommen, hätte ich außer der oben erwähnten Verleumdung keiner neuen von deiner Seite bei den Syrakusern und wahrscheinlich auch noch bei einer Anzahl der übrigen Welt hinzu bedurft, bei welcher du durch Verbreitung jener Reden etwa noch Glauben finden solltest; vielmehr hätte ich von dir eine Vertheidung erwartet gegen jene frühere Verleumdung statt der jetzigen, nach jener noch größeren und ärgeren Verunglimpfung. — Zwei Verleumdungen habe ich erfahren, ich muß demnach also auch eine doppelte Vertheidigung vorbringen: erstlich daß ich mit gutem Grunde jeden Antheil an deiner Staatsverwaltung vermied; zweitens [5]) daß jener Rath und Abhaltung hinsichtlich deines Vorhabens in Bezug auf die hellenischen Städte in Sicilien nicht von meiner Seite kam, wie du ausgesprengt hast: ich wäre nämlich bei deinem Plane, dieselben wieder aufzubauen, hinderlich gewesen. Vernimm also meine Vertheidigung zuerst gegen die erwähnten früheren Verleumdungen, und zwar vom ersten Anfange an.

Ich kam nach Syrakus, gerufen von dir sowohl wie von Dion. Was diesen Letzteren anlangt, so war er in meinen Augen ein erprobter und älterer Gastfreund, im Lebensalter der mittleren Jahre und des gesetzten Mannes, und solche Eigenschaften gelten bekanntlich den Leuten auch von ganz geringem Verstande als eine absolute Nothwendigkeit, welche über so wichtige Dinge zu Rathe gehen wollen, wie sie damals bei dir zu berathen waren; du dagegen

warst erstlich sehr jung, ferner sehr wenig erfahren in den Dingen, in welchen du es doch sein solltest, und mir ganz unbekannt. Es dauerte nicht lang und du verbanntest den Dion sei es auf Antrieb eines Menschen oder eines höheren Wesens, oder durch einen Zufall, und du bliebst allein da. Glaubst du denn nun, ich hätte damals mit dir in irgend einer politischen Verbindung stehen können, nachdem ich den verständigen Mitberather verloren hatte, während ich den unverständigen mit einem Schwarm schlechten Hofgesindels zurückbleiben sah? Du warst kein Herrscher mehr, wähntest aber es zu sein, während du der Sclave jener schlechten Menschen warst. Was sollte ich unter diesen Umständen thun? Sollte ich etwa nichts thun, als was ich als das letzte mir Uebrige that? Nämlich erstlich aller Politik künftig Lebewohl sagen aus Vorsicht vor den Verleumdungen der Bosheit, dann dich und Dion, obwohl ihr von einander getrennt und entzweit waret, dennoch wieder wenigstens in ein möglichst freundliches Verhältniß zu einander zu bringen suchen. Und ich denke, du wirst Zeugniß hievon geben, daß ich bei Verfolgung eben dieses Planes niemals an Eifer nachgelassen habe. Und zwar schwer, aber dennoch kam es zwischen uns zu folgender Uebereinkunft: dieweil nun einmal eure Gedanken durch einen Krieg in Anspruch genommen waren, so sollte ich vorerst nach Hause schiffen; [p. 317] wann aber wiederum Frieden geworden sein würde, sollte nicht nur ich wieder nach Syrakus kommen sondern auch Dion, und du wolltest uns dazu einladen. Das waren nun die Vorfälle in Bezug auf meine erste Reise nach Syrakus und auf meine glückliche Heimkehr; und du ließest mich zum zweiten Mal nach wiederhergestelltem Frieden kommen, nicht jedoch deinen Versprechungen gemäß, sondern du schriebst, ich sollte vorerst allein kommen, und versprachst, den Dion bald nachkommen zu lassen. Dieser Gründe wegen kam ich nicht, und ich zerfiel deßhalb mit dem Dion; denn

er glaubte, daß es besser sei, wenn ich abreiste und deiner Einladung Folge leistete. Was geschah hierauf? Ein Jahr darnach kam ein Schiff und ein Schreiben von dir, der Hauptinhalt des geschickten Schreibens aber war: wenn ich käme, so sollten die Angelegenheiten des Dion ganz nach meinem Sinne geordnet werden; im Falle meines Ausbleibens aber würde das Gegentheil Statt finden. Ich mag nun gar nicht aufzählen, wie viele Briefe damals noch von dir sowohl wie von Andren deines Anliegens wegen aus Italien und Sicilien an mich kamen, sowie auch an viele meiner Verwandten und Bekannten, und diese Briefe redeten mir alle zu, zu gehen, und baten mich, dir unbedingt nachzugeben. Einstimmig also wünschten Alle, besonders Dion, ich sollte abschiffen und nicht empfindlich sein. Und dennoch wies ich ihnen sowohl auf mein Alter hin, als auch auf deinen Character, wie du nicht im Stande sein würdest gegen unsere Verleumder und Feindschaftsstifter Widerstand zu leisten. Denn ich sah es damals schon und sehe es heute noch, daß Reichthum und Pracht gerade wie in den Bürgershäusern so auch in den fürstlichen Palästen desto mehr und ärgere Verleumder, desto mehr dem Seelenheil gefährlicheres Schmeichler-Gesindel ausbrüten, je größer sie eben sind, und das ist das allergrößte Uebel, welches Reichthum und der Einfluß jeder andren Macht erzeugt. Obgleich diese Bedenklichkeiten mich zurückhalten mußten, so setzte ich sie doch alle bei Seite; ich kam also, indem folgender Gedanke den Ausschlag gab: keiner meiner Freunde darf mich anklagen, es habe in Folge meiner Fahrlässigkeit ihr ganzes Glück Schiffbruch gelitten, während es durch mich hätte gerettet werden können. Aber die Vorgänge nach meiner Ankunft anlangend, so weißt du sie ja alle von jenem Zeitpunkte an: ich meinerseits verlangte mit Recht in Folge der Zusage deiner Briefe, daß du erstlich den Dion zurückrufen und in die alte innige Freundschaft

aufnehmen solltest, d. h. in jene innigst verbundene Freundschaft, in Folge welcher, wenn du mir gefolgt hättest, es vielleicht wenigstens nach meinem Blicke in die Zukunft, besser stände als jetzt, mit dir sowohl wie mit Syrakus und den übrigen Griechen; zweitens verlangte ich mit Fug daß die Güter des Dion dessen Blutsfreunde innne haben sollten und daß sie nicht unter sich vertheilen sollten die dir wohl bekannten Theiler; [p. 318] drittens glaubte ich nebst dem, daß die ihm jährlich gewöhnlich zugeschickten Gelder während meiner Anwesenheit in noch größerer Summe geschickt werden sollten, und nicht in einer geringeren. Als ich keinen dieser drei Punkte erreichte, hielt ich es für gut abzureisen. Hierauf beredetest du mich zu einem Aufenthalte von einem Jahre durch das Versprechen, das ganze Vermögen des Dion zu verkaufen und nach dem Verkaufe desselben die eine Hälfte davon demselben nach Korinth zu schicken, die andre Hälfte aber seinem Sohne zurückzulassen. Obgleich ich eine lange Erzählung davon machen könnte, was du versprachst ohne das Geringste zu erfüllen: so will ich mich doch kurz fassen, weil ich die Menge jener Versprechungen nicht alle aufzählen könnte. Ich beschränke mich auf das sicherlich herrlichste Stückchen, was du, allerliebster Herr, geliefert hast, nachdem du alle Güter des Dion verkauft hattest, und zwar verkauft ohne Zustimmung Dion's, obgleich du versprachst sie nicht ohne dessen Zustimmung zu verkaufen. Du ersannst nämlich einen häßlichen, niederträchtigen, unehrlichen und dabei ungeschickten Kniff um mich als einen für die damaligen Vorgänge blinden Tölpel einzuschüchtern, damit ich nicht einmal die Fortsendung des für Dion bestimmten Geldes betreiben sollte. Als nämlich nach Verbannung des Herakleides, welche weder den Syrakusern noch mir gerecht schien, ich nebst dem Theodotes und Eurybios dich bat solche Handlungen zu vermeiden: so nahmst du dieß als einen hinlänglichen Vorwand

zum offenen Bruche und sagtest: schon lange sei es dir nicht entgangen, daß deine Interessen mir nicht am Herzen lägen, sondern nur die des Dion, seiner Freunde und Verwandten, und deßhalb böte ich auch Alles auf, den Theodotes und Herakleides der gerechten Strafe zu entziehen, bloß weil sie Verwandte des Dion seien, so sehr sie auch im Verdachte von Verbrechen ständen.

Das und so ist im Allgemeinen das wahre Verhältniß meines Antheiles an deiner angeblichen Reform des Staatsbürgerlebens, und wenn du etwa noch anderweitige Differenzen bei mir gegen dich wahrgenommen hast, so glaubst du nicht mit Unrecht, daß sie alle auf den oben genannten Punct sich bezogen. Kein Wunder! Denn ich müßte in den Augen jedes Verständigen als ein schlechter Mann erscheinen, wenn ich, geblendet von der Größe deiner Macht, den durch dich ins Unglück gestürzten alten treuen und (ich drücke mich ohne Umstände aus) in jeder Beziehung dich aufwiegenden Freund hätte fahren lassen, dich dagegen, seinen Peiniger, vorgezogen und nach deinen Winken gelebt hätte, und zwar offenbar des schnöden Interesses wegen; denn keinen anderen Beweggrund hätte Jedermann meiner Umwandlung unterstellt, wenn ich wandelbar gewesen wäre. Doch so weit über die durch dich hervorgerufenen Vorfälle, welche den Freundschaftsverkehr zwischen uns beiden zu einer Katzenfreundschaft gemacht haben.

Und da kömmt mir wohl nun unter die Feder der mit dem eben abgehandelten unmittelbar zusammenhängende zweite Punkt, worüber ich mich, wie oben bemerkt, zu vertheidigen habe. [p. 319] Sieh' nun zu und gib ja sehr Acht, ob ich dir eine Falschheit und eine Unwahrheit zu berichten scheine.

Ich beginne nämlich mit folgender Thatsache: Ungefähr 20 Tage vor meiner Abreise von Syrakus nach meiner Heimat sprachst du in dem Garten in Anwesenheit des Archidemos und Aristokritos

gegen mich den Tadel aus, den du auch noch bekanntlich aussprichst, daß ich nämlich dem Herakleides und allen den übrigen mehr Anhänglichkeit zeigte als Dir. Und in Gegenwart der genannten Männer fragtest du mich, ob ich mich noch erinnerte, gleich beim Anfange meiner Ankunft hätte ich dir gerathen, die hellenischen Städte wieder aufzubauen. Und ich räumte ein, daß ich mich dessen noch erinnerte, und daß ich auch jetzt noch dieß für das Beste hielte. Aber auch die hierauf gefallenen Worte dürfen nun, Herr Dionysius, nicht verschwiegen werden. Ich fragte dich nämlich bekanntlich hierauf, ob ich dir eben jenen Rathschlag allein gegeben hätte, oder noch einen andren dazu. Du hast mir hierauf eine sehr zornige, und, wie du glaubtest, sehr verletzende, mit unschicklichem Gelächter verbundene Antwort gegeben (dieses vermeintlichen Verletzens wegen brach der Groll, welcher lange geschlummert hatte, bei dir aus) und sagtest: ob ich mich erinnerte, dir geraten zu haben, alle jene Reformen erst dann vorzunehmen, nachdem du vorher durch das Studium der Philosophie geschult worden wärest, oder jene Reformen ganz zu unterlassen? Ja, sagte ich, du hast ein ganz gutes Gedächtniß; worauf du erwidertest: Nicht wahr, nachdem ich mich vorher durch das Studium aller Zweige der Mathematik geschult hätte, oder wie [6])? — Ich verschwieg hierauf die Antwort, welche mir auf der Zunge saß, aus Furcht, es möchte aus einem kleinen Wörtchen statt der Bewilligung die Verkümmerung der von mir stündlich erwarteten Abreise entstehen. Indessen das Ergebniß von allem hier Gesagten ist Folgendes: du hast mich nicht zu verleumden durch die Verbreitung von Reden des Inhaltes, daß ich dich die von den Barbaren verwüsteten hellenischen Städte nicht hätte wieder aufbauen lassen, daß ich dich ferner das Joch der Syrakuser nicht hätte erleichtern lassen durch Umwandlung der unbeschränktem Zwingherrschaft in eine vernünftige Monarchie

mit moralischer Verfassung. Du hättest keine meinem Character widersprechenderen Lügen gegen mich verbreiten können, als diese; dieß erhellt aus meinen obigen Berichtigungen, und wenn ein competenter Richter aufzufinden wäre, so würde ich außer diesen noch sonnenklarere geben, daß ich zwar dir jene Rathschläge öfter ertheilt, daß es dir dagegen immer an gutem Willen gefehlt hat dieselben auszuführen. Und wahrhaftig, man darf es leicht laut sagen: das Beste wäre es für die Syrakuser wie für die übrigen Bewohner Siciliens gewesen, wenn meine Rathschläge ausgeführt worden wären.

Drum, mein Herr, hast Du jene Unwahrheiten früher ausgesprengt, so erkläre ich, Genugthuung zu haben, unter der Bedingung daß du sagst, sie nicht verbreitet zu haben; in dem Falle aber daß du die Verbreitung derselben immer noch eingestehst, so denke, daß ein gescheidter Mann Stesichoros [7]) war, ahme das Lied seines Widerrufs nach und tritt von der Seite der Lüge auf die der Wahrheit.

Vierter Brief.

Inhalt.

Dem Inhalte dieses Briefes nach zu schließen, ist er an Dion geschrieben zu denken in der Zeit als derselbe nach Vertreibung des jüngeren Dionysius sich der Herrschaft von Syrakus bemächtigt hatte. Dion aber vertrieb jenen im Jahre 358 v. Chr. und er selbst wurde bereits 354 getödtet, somit ist die Entstehungszeit dieses Briefes in die ersteren Jahre jener Zwischenzeit zu setzen.

Platon bezeugt dem Dion seine Theilnahme an dem gelungenen Unternehmen gegen den Dionys, fordert ihn auf, also auf der Bahn des Ruhmes fortzuschreiten und ein Gesetzgeber zu werden, wie Kyros und Lykurgos; bittet ferner, jeden Vorfall zu berichten,

und ermahnt ihn endlich, sich gefällig zu zeigen, und Anhänger und Freunde zu gewinnen.

Platon wünscht dem Dion Heil und Segen der Vernunft in allen Handlungen.

[p. 320.] Ich habe, denk' ich, zu jeder Zeit für deine nun mit Erfolg gekrönten Unternehmungen meine größte Dienstbereitwilligkeit [1]) gezeigt, und hatte auch das ernstlichste Bestreben zur Vollbringung derselben, und zwar nach keinem anderen Ruhme geizend als nach dem der Verwirklichung eines vernünftigen und moralischen Reiches; denn nach meiner Ueberzeugung liegt es in der gerechten moralischen Weltordnung, daß den Guten in Folge der erkannten ewigen Wahrheit und den nach deren Grundsätzen Handelnden der ihnen gebürende äußere Ruhm von selbst beigegeben werden wird [2]). Was also die Gegenwart anlangt, so stehen die Dinge mit Gottes Hilfe gut; aber in Bezug auf die Zukunft steht noch der wichtigste Kampf bevor. Durch physische Tapferkeit, Schnelligkeit und Stärke sich auszeichnen, das kann auch wohl die Sache der nicht wahrhaft philosophisch gebildeten Leute sein; dagegen durch Wahrheitssinn, Gerechtigkeitssinn, durch eine hohe alle irdische Güter und Zufälle gering schätzende Denkart, sowie durch einen die Ausübung aller jener Tugenden begleitenden feinen Takt [3]) sich vor den Uebrigen auszuzeichnen, das verlangt wohl Jeder mit Recht von denen, welche Anspruch darauf machen, daß sie sich auf die Schätzung solcher geistigen Güter verstehen. Du verstehst nun wohl was ich hiemit im Sinne habe; aber dennoch muß ich euch an das Herz legen, daß die Bewußten [4]) sich vor andren Menschen mehr auszeichnen müssen, als diese vor den Knaben [5]). Wir müssen demnach der Welt zeigen, daß wir wirklich von dem

Geist beseelt sind, welchen wir nach unserer philosophischen Theorie zu besitzen uns rühmen, zumal da diese Aufgabe unter göttlichem Beistande [6]) gar nicht schwer ist. Andere müssen erst in vielen Regionen der Welt umherziehen, wenn sie die Aufmerksamkeit derselben auf sich lenken wollen; bei dir aber ist es in diesem Augenblicke der Fall, daß (es ist kein renommistischer Ausdruck!) die Menschen vom ganzen bewohnten Erdballe mit der größten Erwartung ihre Blicke auf eine Region derselben wenden und in dieser vorzüglich auf Dich [7]). In dem Gedanken also, daß von aller Welt auf Dich der Blick gerichtet ist, arbeite dahin, daß du jenen alten Lykurgus, den Kyros [8]) und jeden andren Gesetzgeber darstellest, welcher durch eine moralisch-politische Wiedergeburt seines Vaterlandes sich ausgezeichnet hat. Das mußt Du thun sowohl aus andren Beweggründen als auch deßhalb, weil die meisten hiesigen Leute sich verlauten lassen, es stehe nun nach dem Sturze des Dionys sehr zu erwarten, daß die politische Unternehmung in Folge deines Ehrgeizes sowie in Folge des von Herakleides, von Theodotes und den übrigen Matadoren scheitern werde. Am allerbesten wäre es nun, daß keiner von euch von dieser Krankheit behaftet wäre; ist's aber einer, so erscheine du als Heiland, und möglicher Weise kehrt er zum Heile der Vernunft zurück. [p. 321.]

Aber diese meine Lehren erscheinen dir vielleicht lächerlich, weil sie dir selbst nicht unbekannt sind; indessen ich sehe ja, daß auch auf den Schauplätzen die Kämpfer von den Buben sich anspornen lassen, um nicht zu sagen, von ihren Freunden, von denen man doch annehmen darf, daß sie aus einem mit Ernst verbundenen Wohlwollen ihre Ermunterungen aussprechen. Kämpfet also diesen guten Kampf aus und schreibt uns, wenn ihr Etwas bedürfet.

Die Dinge hier stehen noch gerade so, wie sie standen bei eurem Hiersein. Schreibet mir auch sowohl was von euch bereits

ausgerichtet worden ist als auch das was ihr gerade vorhabt: denn trotz vielerlei Hörensagens wissen wir doch davon gar nichts. Auch jetzt kommen Briefe von Theodotes und Herakleides nach Lakedämon und Aegina; dennoch aber, wie gesagt, wissen wir nichts von den dortigen Dingen.

Beherzige [9]) aber auch noch, daß du Einigen zu wenig leutselig erscheinst; merke dir also, daß das Realisiren unserer moralischen Ideen nur möglich ist durch das Beliebtsein bei den Menschen, daß Stolz aber uns von denselben isoliert [10]). Lebe wohl.

Fünfter Brief.

Inhalt.

Der Briefschreiber (nach allen Handschriften Platon, nach Ficin aber Dion) ertheilt dem Könige Makedoniens Perdikkas, dem dritten dieses Namens, den Rath wie er den Euphraios, einen in der Politik sehr brauchbaren Mann, verwenden müsse, weil er wegen seiner Jugend gute Rathgeber nöthig habe. Jede der verschiedenen Verfassungen (Monarchie, Oligarchie, Demokratie) habe einen verschiedenen Ton; nur Wenige verständen diesen in Bezug auf Gott und die Welt zu treffen. Der genannte Euphraios verstehe nun ganz vortrefflich den Ton der Monarchie. Der etwaige Einwurf, auch Platon habe Anspruch gemacht, theoretisch sich auf die demokratische Verfassung zu verstehen, habe aber niemals seine hochgepriesene Theorie zum Heile seiner Vaterstadt fruchtbar machen können, — wird entkräftet unter andern durch die Hinweisung auf die ganz heillos gewordenen Zustände Athens.

Platon [1]) wünscht dem Perdikkas [2]) Heil und Segen der Vernunft in allen seinen Handlungen.

Nachdem ich dem Euphraios [3]) gerathen habe, ganz wie Du schriebst, deinen Regierungs-Geschäften sich zu widmen und dabei

auszuharren: so habe ich wohl das Recht, auch dir den als heilig [4]) geltenden Freundschaftsrath zu ertheilen, wie unter anderen Angelegenheiten, an welche du denken solltest, vor Allem jetzt Euphraios zu verwenden ist. Dieser Mann ist zu vielen Geschäften brauchbar, am besten aber zu dem worin du ihn jetzt nöthig hast, sowohl deßhalb weil du noch jung [5]) bist, als auch darum weil es in Bezug auf jenen Punkt wenige ordentliche Rathgeber für junge Fürsten gibt. Es hat nämlich, wie bekannt ist, jede der verschiedenen Staatsverfassungen einen eigenen Ton [6]), wie dieß bei den Vögeln der Fall ist: aus einem andren Tone spricht die Demokratie, aus einem andren die Oligarchie, aus einem andren wiederum die Monarchie. Diese verschiedenen Töne zu verstehen behaupten zwar sehr Viele, meistens sind sie aber weit von dem eigentlichen Begreifen derselben entfernt. Welche Verfassungsform nun die ihr eigenthümliche sowohl gegen Gott als auch die Welt gebraucht und auch dieser Sprache gemäß ihre Handlungen einrichtet, diese blüht immer und hält sich aufrecht; sucht sie aber eine andre nachzuahmen, so geht sie zu Grunde. In dieser Beziehung nun kann dir Euphraios sehr von Nutzen sein, obgleich er auch in andren Stücken tüchtig ist. [p. 322.] Denn die Sprache der Monarchie wird er hoffentlich am besten unter allen denen finden, welche an deinem Hofe verweilen. Dazu brauche ihn also, und du wirst die größten Vortheile davon ziehen, so wie du ihm dann auch die gebürenden Belohnungen nicht schuldig bleiben wirst.

Wenn [7]) Jemand diese meine Belehrungen hört, so kann er erwiedern: „Platon also denn gibt seinerseits sich den Anschein, als „wenn er sich auf das Heil einer Demokratie [8]) verstehe; aber ob„gleich er in der Republik seiner Vaterstadt als Redner und heil„samster Rathgeber hätte auftreten können, so hat er dieß doch nie„mals gethan und gar keinen Laut von sich hören lassen [9])."

Hierauf ist die Antwort zu geben: Platon's Geburt kam erstlich für seine Vaterstadt zu spät und er fand das Volk bereits im Zustande des absterbenden Greisenalters; sodann war das Volk durch die früheren Politiker an vielerlei und solche Handlungsweisen gewöhnt, welche mit dem Rathe desselben in keinen Einklang zu bringen waren. Mit dem allergrößten Vergnügen würde er dem Volke wie seinem Vater mit seinem Rathe beigestanden sein, wenn er nicht geglaubt hätte, sich vergeblich in Gefahren zu stürzen, ohne das Geringste auszurichten. In [10]) Betreff eines Rathes für mich würde dasselbe Volk es offenbar gerade so gemacht haben. Hätte es nämlich mich für unheilbar gehalten, so hätte es mir vielmals Adieu gesagt und sich jedes Rathes in Betreff meiner Person und meiner Angelegenheiten enthalten. Glück auf!

Sechster Brief.

Inhalt.

Platon wünscht seinem früheren Schüler Hermeias, dem damaligen Herrscher von Atarna, und dessen beiden Freunden, dem Erastos und Koriskos, Glück zu ihrer engen Verbindung, in welcher sie praktische Erfahrung und theoretische Weisheit (Schlangen-Klugheit mit Tauben-Einfalt) austauschen können, ohne dem speculativen Leben untreu zu werden; sollte eine Störung dieses schönen Verhältnisses eintreten, so möchten sie es ihm schriftlich berichten, er werde den Bruch bald wieder vermitteln. Empfehlung der Geheimhaltung dieses Briefes, Ermunterung zu ächt wissenschaftlichem Eifer in Verbindung mit kindlichem Spiele (auch Platon's Joch ist leicht und seine Bürde ist süß!), endlich Ermahnung zu einem feierlichen Bündnisse durch einen Eid bei der platonischen Zweieinigkeit Gottes, zu dessen Erkenntniß die wahren Philosophen gelangen, so weit es den Auserwählten möglich ist.

Platon wünscht dem Hermeias [1]), Erastos [2]) und Koriskos Heil und Segen der Vernunft in allen ihren Handlungen.

Mir scheint eines der höheren Wesen mit Huld und voller Hand euch ein schönes Glück zu bescheren, wenn Ihr es wohl zu benutzen wisset. Denn Ihr wohnt ja erstlich euch hübsch in der Nachbarschaft, sodann wohnt ihr so, daß ihr im Falle einer Verlegenheit in den wichtigsten (geistigen) Interessen euch einander erbaulich beistehen könnet. Dem Hermeias einerseits kann keine Masse Cavallerie, kann überhaupt keine Kriegsmacht, noch auch eine Masse überdem angehäuften Goldes [3]) eine größere Stütze in jeder Beziehung sein als eine Anzahl von Freunden mit einem derbbiederen und zugleich mit einem des wahren Heils [4]) theilhaftigen Character; dem Erastos und Koriskos ist dagegen andererseits, wenigstens nach meinem Rathe, nebst jener ihrer himmlischen Weisheit [5]) von den unvergänglichen Wesenheiten der Dinge, obgleich ich darin ergrant bin, noch dazu die wachsame Weltklugheit und ein praktisches Abwehrnngs-Geschick gegen die Schurken und Spitzbuben der Welt [6]) nothwendig; sie kennen die Welt noch nicht, weil sie einen großen Theil ihres Lebens in unserer ordentlichen und unverdorbenen Gesellschaft zugebracht haben. Der Grund, weßhalb ich sagte, daß sie *neben* ihrer himmlischen Weisheit noch dazu jene beiden, die Weltklugheit und die Abwehrungs-Geschicklichkeit gegen die Außenwelt, nöthig hätten, ist natürlich der, damit sie nicht veranlaßt werden, die ewig wahre Weisheit darob zu vernachlässigen und nach jener Weltklugheit übermäßig zu trachten, obgleich auch sie nothwendig ist. Diese praktische Geschicklichkeit scheint mir andrerseits Hermeias theils (früher) durch seine bloße angeborne Anlage, sofern diese damals noch nicht in meiner Schule gewesen war, und dann auch weiter mit Wissenschaft an der Hand der Erfahrung sich

angeeignet zu haben. Welches ist nun der Rath, den ich euch demzufolge zu ertheilen habe? Dir, Hermeias, einerseits rathe, verkünde und betheure ich auf den Grund der von mir mit Erastos und Koriskos länger als von dir gemachten Erfahrung, daß du keine zuverlässigeren Freunde finden werdest als eben jene deine Nachbarn; ich rathe dir also, auf alle mit der Tugend verträgliche Weise mit diesen Männern in Verbindung zu treten und das für keine Kleinigkeit zu halten; dem Koriskos aber und dem Erastos rathe ich, dem Hermeias diese Anhänglichkeit zu erwiedern [7]) und durch die gegenseitigen Beweise von Liebe ein unzertrennliches Freundschaftsband zu erreichen zu suchen. — Wenn aber Einer von euch ein Mal dieses Band auf irgend eine Weise zu lockern scheinen sollte (denn alles Menschliche ist nicht von ewiger Dauer [8]): so schickt den Klagepunkt in einem Briefe hieher vor meinen und der Meinigen Richterstuhl; denn falls der Bruch etwa nicht allzugroß ist, so denke ich, daß unser von hier ausgehender Spruch auf dem Grunde des Rechts und Rechtsgefühles eher als jede heilende Zauberformel [9]) den Bruch der früher bestandenen Liebe und Gemeinschaft wieder heilen und vermitteln werde. Wenn alle insgesammt, ich und ihr, nach allen unsern Kräften und jedesmaligen Verhältnissen, darnach streben: so werden meine jetzigen Prophezeiungen in Erfüllung gehen: die Folge aber von dem Falle, daß wir diese Anstrengungen unterlassen, will ich nicht aussprechen; denn ich spreche nur ein Wort [10]) guter Vorbedeutung und sage also nur das: wir werden alle die oben angedeuteten Bestrebungen glücklich zu Ende bringen, wenn ein höherer Geist es will.

Diesen Brief müßt Ihr alle drei lesen, am liebsten zusammen, wenn das nicht angeht, so leset ihn zu Zwei [11]) nach Vermögen so oft als möglich in Gemeinschaft; macht ein Bündniß [12]) und richtet euch nach dem Gesetze, welches auf der Idee der Gerechtigkeit

beruht, als eurem souveränen Herrn [13]), indem ihr zuschwört dem ernsten, von aller Handwerksmäßigkeit entfernten [14]) wissenschaftlichen Studium und dem mit ernsten Studium zugleich verschwisterten Spiele des Geistes [15]) erstlich bei dem alle Wesen der Gegenwart und der Zukunft beherrschenden Sonnen-Gotte [16]), und dann bei dem Herrn und Schöpfer jenes allbeherrschenden Sonnen-Gottes und allgemeinen Lebensprincips; und wenn wir mit wahrer Liebe dem Wissensdurste nach dem Ewigen leben, so werden wir diesen (Herrn und Schöpfer) in seiner Klarheit erkennen, soweit es Menschen möglich ist, welche den bessern Theil erwählt haben.

Siebenter Brief.

Inhalt.

Platon bezeigt den Freunden des Dion seine Bereitwilligkeit, ihnen mit Rath und That beizustehen, wenn sie dieselbe politische Denkart oder Reform-Idee festhalten, welche Dion hatte, nämlich die Syrakuser frei zu machen auf dem Grund einer vernünftig moralischen Verfassung, worin Platon ihm ganz beistimmte.

Erzählung, wie Platon diese mit Dion übereinstimmende politische Reform-Ansicht gewonnen, mit Bezug auf seine in Athen in der Jugend gemachten politischen Erfahrungen in praxi, sowohl unter der Aristokratie als auch unter der Demokratie (bis 326 B). Weitere Erzählung, wie Platon in dieser moralisch-politischen Reform-Ansicht bestärkt wurde durch seine erste Reise zu Dionys I (389 v. Chr.) im Hinblick auf das sinnlich versunkene (sündhafte) Leben der Italer und Sikuler; ferner wie Dion zuerst von ihm gewonnen worden sei für die Idee einer moralischen Wiedergeburt seines Vaterlandes, wie derselbe sich zu einem streng sittlichen Leben bekehrt und dadurch sich verhaßt gemacht habe bei der Hofpartei bis zum Tode des Dionys I; ferner wie mit dem Regierungsantritte des Dionys II. Dion neue Hoffnung zur Realisierung seiner

moralisch-politischen Reform-Idee bekömmt, da er dafür auch Andre, wenn auch nur in geringer Zahl, und auch den jungen zwar verwahrlosten aber talentvollen Regenten dafür geneigt sieht; daher die dringende Einladung Dions an Platon, möglichst bald, ehe der junge Regent andern falschen Propheten in die Hände falle, nach Syrakus zu kommen, um seine moralisch-politische Heilslehre zu predigen und durch den dafür sehr empfänglichen Regenten zu realisieren (bis 328 B). — Bedenken und Beweggründe zur Abreise (bis 329 B incl.). — Platon findet bei seiner Ankunft Syrakus in revolutionärer Gährung gegen Dionys, den Dion aber, trotz allen seinen edlen Absichten, besonders bei der Hofpartei in allgemeinem Verdachte, daß er nach dem Throne strebe. Verbannung des Dion, höfisch hinterlistige Hinhaltung des Platon, aber vergebliches Aushalten des Letzteren zur Erreichung seiner edlen Absicht; Heimkehr (von der ersten Reise zu Dionys II) nach unverrichteter Sache, aber nach Eingehung eines anscheinend günstigen Vertrags zu Gunsten Dions und mit der Hoffnung auf Wiederberufung nach Beendigung eines damaligen Krieges und nach Befestigung der Herrschaft (bis 334 C).

Doch um über den Nebensachen (Berichte über die zwei Reisen zu Dionys II) die angebliche Hauptsache des Briefes (die guten politischen Rathschläge für die damaligen schwierigen Umstände der Freunde Dions) nicht zu vergessen, so werden nun vor dem weiteren Berichte über die Vielen noch mehr auffallende zweite Reise zu Dionys II jene Rathschläge hier ertheilt, zuerst im Allgemeinen nach dem Muster eines guten Arztes (bis 334 C), sodann insbesondere unter Anknüpfung an die Erfahrungen der ersten Reise zu Dionys II; Ermahnung, ein vernünftiges Staatsgrundgesetz zum Herrn des Landes zu machen und nicht die Willkür von Menschen, unter Hinweisung einerseits auf das erbauliche Streben und Beispiel Dion's, mit dem nicht nur das Heil Siciliens sondern auch das von ganz Griechenland und der übrigen Welt untergieng, andrerseits auf das abschreckende Beispiel des Dionys. Hinweisung auf die heilsamen Reorganisations- und Legislationsplane Dion's in platonischem Geiste, Ermahnung (an die Freunde Dion's), in ihren Tugendbund nur Leute einfacher (dorischer) Sitte aufzunehmen, Ermahnung zur Unterwerfung oder zur Vertreibung

der Barbaren, vor Allem aber, falls die Wogen der Parteien hoch giengen, einerseits zwar zu einer Achtung gebietenden Waffengewalt, andrerseits aber auch zu einer Hochachtung gebietenden Selbstbeherrschung und unparteiischen Gerechtigkeits-Uebung, namentlich mittels eines niederzusetzenden National-Ausschusses von Vertrauensmännern, 50 pro 10,000. — Bei Nichtbeachtung dieser Rathschläge Lossagung von aller ferneren Theilnahme von ihrer Politik (bis 337 E).

Nach Erledigung der angeblichen Hauptsache (der politischen Rathschläge) Wiederaufnahme der (oben begonnenen, aber abgebrochenen) Erzählung von der zweiten Reise zu Dionys II; die die Neugierde so Vieler interessierenden Beweggründe und endlich der Entschluß dazu, obwohl mit Bedenken über den Erfolg; darum bei der Ankunft vorläufige Prüfung des Dionys und Ueberzeugung, daß er die wahre philosophische Natur nicht habe; Unterschied der philosophischen und nichtphilosophischen Naturen; ein besonderes Zeichen der letzteren, daß sie über das Heiligste des Wissens Schriften zu veröffentlichen kein Bedenken tragen (bis 342 A). — Eine (des Platon ganz würdige) Episode über die wahre Wissenschaftlichkeit und Erkenntniß (bis 344 D). Dieser Episode gemäß kann Niemand über die höchsten Fragen der Natur Etwas schreiben weder für sich noch für das Publicum; Tadel des Dionys, daß er dieß angeblich gethan aus verwerflicher Eitelkeit, zumal da er nur einen einzigen Vortrag Platon's gehört habe. Aber wenn Dionys wirklich dadurch so große Weisheit gewann, warum kränkte er so sehr den Urheber derselben unter andern auch durch seinen Wortbruch gegen Dion? Unbefangenes Benehmen Platon's gegen Dion's Freunde Herakleides und Theodotes, eine willkommene Ursache für Dionys zur Fortsetzung seiner Intriguen gegen Platon und Dion; Lebensgefahr des Platon, endlich Erlaubniß zur Abreise durch Vermittlung des Archytas und anderer Freunde; Zusammentreffen mit Dion zu Olympia; Dions Racheschwur, Platon's Versöhnlichkeit und Klage über die Uebel, welche jener und Dionys über ihr Vaterland gebracht, der eine durch seine Rache, der andere durch Nichtbefolgung heilsamer Lehren und Rathschläge, obwohl Dion den wahren guten Willen gehabt; Beschreibung des schlechten Machthabers sowie des guten im Hinblick auf Dion; Lob

desselben bei allem Mißlingen seiner Plane, dessen Ursache nur in der alle seine Vorstellung übersteigenden Schlechtigkeit seiner Gegner zu suchen ist (bis 352 A).

Schließlich Wiederholung der Ursache von dem ausführlicheren Berichte über die zweite Reise zu Dionys II.

Man sieht aus dieser Inhaltsangabe, daß dieser Brief außer dem kurzen Eingang und Schluß eigentlich nur drei Haupttheile umfaßt:

I. Die negativen politischen Erfahrungen Platon's
   1) in seiner demokratischen und eine Zeit lang auch aristokratischen Vaterstadt Athen,
   2) an dem tyrannischen Hofe zu Syrakus bei seiner Reise nach Sicilien zu Dionys I und bei seiner zweiten Reise dahin, d. h. bei seiner ersten zu Dionys II;

II. Die positiven politischen Erfahrungen Platon's, das Resultat sowohl seiner historisch-politischen als auch seiner moralisch-politischen (philosophischen) Studien;

III. Die zweite Reise zu Dionys II oder Rechtfertigung des verunglückten Realisierungs-Versuches jener ebenso auf eine historische Basis wie auf die reinste und heiligste Moral gebauten Reform-Idee, ein Unglück, welches sich hinlänglich erkläre einerseits aus der verhängnißvollen Ermordung Dion's, des würdigsten Organ's jener Realisierung, durch verruchte Hand, andrerseits aus der gänzlichen Unwürdigkeit und Treulosigkeit des Dionys.

Platon [1]) wünscht Dion's Verwandten und einheimischen Freunden sowie den politischen Brüdern desselben [2]) Heil und Segen der Vernunft in allen ihren Handlungen.

Ihr habt mir geschrieben, daß ihr der Meinung wäret, ihr müßtet im Staate denselben Gedanken verfolgen, welchen Dion

hatte, und demnach fordert ihr mich auf, mit euch in Wort und That nach Kräften in Gemeinschaft zu treten. [p. 324] Ich meinerseits gebe euch hierauf meine Zusage, mit euch in völlige Gemeinschaft zu treten, falls ihr dasselbe ethisch-politische Glaubensbekenntniß und feuriges Streben habet, wie jener; ist das aber nicht der Fall [3]), so werde ich mich mehr als ein Mal besinnen. Was war aber Dion's politisches Glaubensbekenntniß und Streben? Das kann ich euch deutlich sagen, nicht etwa nach einer Vermuthung, sondern aus eigner Anschauung. Als ich nämlich, eben vierzig Jahre alt [4]), anfangs nach Syrakus kam, hatte Dion das Alter in welchem jetzt Hipparinos [5]) steht, und den politischen Glauben, welchen er damals hatte, hat er sein ganzes Leben lang ununterbrochen behalten: er glaubte nämlich, daß die Syrakuser frei [6]) sein und nicht unter dem Regimente von Edlen, sondern nur unter dem eines Grundgesetzes nach den edelsten Gesetzen der Vernunft wohnen sollten; und es wäre daher gar kein Wunder, wenn ein höheres Wesen auch jenen [7]) (Hipparinos) in Absicht auf dasselbe politische Glaubensbekenntniß mit seinem berühmten Vater gleichgesinnt stimmte. Welches aber die Art und Weise war, wie jenes politische Glaubensbekenntniß sich ausbildete, das ist werth gehört zu werden von Jung und Alt [8]), und ich will es versuchen euch von Anfang an die Geschichte derselben zu erzählen. Denn die gegenwärtigen Verhältnisse sind dafür passend.

Als ich [9]) noch in meiner Jugend war, gieng es mir wie vielen Jünglingen. Ich hatte im Sinne, sobald ich mein eigener Herr [10]) geworden war, mich an der Verwaltung des Staates zu betheiligen. Da kamen mir einige Staats-Unfälle dazwischen, und die waren folgender Art. Da Viele mit der damaligen (demokratischen) Staatsverfassung unzufrieden waren, so entstand eine Umwälzung [11]) derselben, und einundfünfzig aristokratische

Männer stellten sich an die Spitze derselben: davon walteten elf in der Stadt Athen und zehn in der Hafenstadt Peiraeus als Unterbehörden, jede von beiden in Markt- und andren nothwendigen Polizei-Aemtern; die übrigen Dreißig aber machten sich zu unabhängigen Herrn des Staates. Unter diesen hatte ich einige Verwandte [12]) und Bekannte, und sonach luden sie mich alsbald zur Theilnahme an ihrer Politik, weil sie glaubten daß diese mir willkommen sein würde. Und da war es kein Wunder, wenn ich aus jugendlicher Unerfahrenheit mich dazu verleiten ließ. Ich hegte nämlich den Glauben, sie würden den Staat aus seinem moralisch zerrütteten Leben herausschaffen und ihre Verwaltung denn doch auf eine vernünftig moralische Grundlage stützen, und darum widmete ich ihren politischen Reformen ein aufmerksames Augenmerk. Nach meiner Beobachtung nun zeigten diese Herrn in kurzer Zeit, daß der frühere politische Zustand noch Gold gewesen war. Und als ich erst sah, wie sie unter andern den Sokrates in seinen älteren Jahren [13]), den mir so theuren Mann, welchen ich den Heiligsten der damaligen Welt zu nennen keinen Anstand nehmen möchte, nebst anderen Gesellen ihres Gelichters ausschicken wollten, um ihnen einen der Bürger [14]) mit Gewalt, natürlich zur Schlachtbank, vorzuführen, und wie sie das offenbar aus keiner anderen Absicht thaten als daß Sokrates, sei es mit oder ohne Willen, als Theilnehmer ihrer Politik gelte. [p. 325] (Dieser aber folgte nicht ihrem Befehle und wollte sich lieber der größten Lebensgefahr unterziehen als ein Genosse ihrer verbrecherischen Staatshandlungen werden), — als ich, sag' ich, alle diese und noch etwelche andere Greuelthaten [15]) ansah: da bekam ich einen Ekel an dieser neuen Politik und zog mich zurück von der damaligen schlechten Aristokraten-Wirthschaft. Nach nicht langer Zeit gab es eine Contre-Revolution gegen die absolute Herrschaft der Dreißige, und gegen ihre ganze politische Richtung.

Und wiederum führte mich der Zug meines Herzens, obwohl etwas abgekühlt, unter Hintansetzung meiner individuellen und häuslichen Interessen [16]), zu den Staatsgeschäften der wiederhergestellten Republik. Auch hierin gab es nun, wie natürlich nach solchen Erschütterungen, viele Dinge, woran man Abscheu empfinden mußte; und man dürfte es gar nicht auffallend finden, wenn bei der einen Partei in Revolutionszeiten etwas starke Repressalien gegen die Gegenpartei Statt fanden. Es ist indessen nicht zu leugnen daß die damals zurückgekommenen Demokraten noch viele Mäßigung zeigten [17]). Aber ein neuer Unstern sollte mir in meinem politischen Leben begegnen. Das Unglück verfolgte den genannten Sokrates, unseren langjährigen Freund und Lehrer, auch wiederum unter der restaurierten Demokratie, und einige ihrer Wortführer brachten ihn vor Gericht, indem sie ihn der ärgsten Gottlosigkeit [18]) beschuldigten, welche mit dem Charakter des Sokrates im grellsten Widerspruche stand. Es fanden sich Leute die ihn durch eine Anklage auf Irreligiosität vor Gericht brachten, und es fand sich auch eine Stimmen-Majorität, welche ihn verdammte und das Todesurtheil über ihn aussprach, über ihn, welcher unter der vormaligen Aristokraten-Herrschaft, zu einer Zeit als sie in der politischen Verbannung schmachteten, hinsichtlich eines ihrer damals flüchtigen Gesinnungsgenossen Antheil an einem abscheulichen Standrechts-Processe zu nehmen sich beharrlich weigerte [19]). Bei der Betrachtung solcher Vorgänge und der Menschen, welche damals an der Spitze der Staatsverwaltung standen, ferner bei näherer Prüfung der Staatsgesetze und sittlichen Gewohnheiten [20]) der Bürger schien mir die Verwaltung eines Staatsamtes mit der Vernunft desto schwerer vereinbar, je tiefer ich in diese Zustände blickte und je mehr ich dem reiferen Alter zuschritt. Denn ohne eine politische Association mit Freunden und treu verbrüderten Partisanen [21]) ist es nicht

möglich mit Politik sich abzugeben; solche, wenn sie auch vorhanden gewesen wären, waren aber schwer aufzufinden, denn unser Staat wurde nicht mehr verwaltet im Geiste der alten guten moralisch-politischen Sitten und Einrichtungen, und ohne Gefahr sich andre neue heranzuziehen war unmöglich. Dazu kam daß die ausdrücklichen Vorschriften der Gesetze unbefolgt blieben, daß die Sitten der Menschen immer fort verderbt wurden und daß das Verderbniß außerordentlich zunahm. Die Folge davon war daß ich, der ich früher so voll Eifer für die Staatsgeschäfte war, beim Hinblick auf diese Zustände und beim Anblick eines gänzlichen Drunter- und Drübergehens der Dinge endlich gleichsam eine Art Schwindel bekam [22]). Da entschloß ich mich, zwar nicht von der Theorie über die etwaige Verbesserung dieser politischen Zustände und der Staatsverfassung überhaupt abzulassen, [p. 326] in Bezug aber auf die praktische Thätigkeit in der Politik bis auf bessere Zeiten zu warten. Endlich kam ich zur Einsicht, daß alle jetzigen Staaten schlecht regiert sind und daß ihnen ihre Verfassungen in dem heillosen Zustande verbleiben ohne eine gewisse außerordentliche Curmethode in Verbindung mit einem glücklichen Zufall. Ich mußte nämlich zur Ehre der wahren Philosophie gestehen, daß nur aus dieser das ganze Heil des Staats- wie des Privat-Lebens zu erblicken ist, daß sonach die Menschheit von ihrem Elend nicht früher erlöst werde, bis entweder der Stand der vernünftig richtig und wahrhaften Philosophen zum Regiment der Staaten kömmt [23]) oder bis der Stand derjenigen welche in den Staaten das Regiment in den Händen haben in Folge einer göttlichen Fügung gründlich sich dem Studium der Philosophie ergibt.

Mit diesem Gedanken beseelt kam ich nach Italien und Sicilien, als ich meine erste [24]) Reise dahin machte. Was mir aber hier wiederum bei meinem ersten Auftreten höchst mißfiel, das war

das dort so genannte glückselige Leben [25]), bestehend in der italischen und sicilischen Völlerei, nämlich in der Gewohnheit des Tags zwei schwelgerische Mahlzeiten zu halten, des Nachts nicht allein im Bette [26]) zu liegen, und überhaupt die mit solchem Leben zusammenhängenden Liebhabereien zu treiben. Denn kein Mensch unter dem Himmel vermag unter solchen Gewohnheiten, wenn er von Jugend auf darin sein Leben treibt, zu einem denkenden und weisen Manne heranzureifen, noch weniger wird es ihm einfallen, nach der Fertigkeit eines in jeder Beziehung vernünftig mäßigen Lebens zu streben, und dieselbe Behauptung gilt natürlich auch von den übrigen zwei Cardinal-Tugenden. Ferner kann auch kein Staat selbst unter der besten Verfassung zum Glücke des inneren Friedens gelangen, wenn seine Bürger einerseits glauben Alles in übermäßiger Verschwendung durchbringen zu müssen, wenn sie andererseits es für Recht halten, sich weder in körperlicher noch in geistiger Beziehung einer Anstrengung unterziehen zu dürfen, außer wenn es gilt sich bei schwelgerischen Eß- und Trinkgelagen, sowie im Bette der Wollust zu zeigen. Solche Staaten stehen bald unter einem absolnten Zwingherrn, bald unter der Herrschaft der Geld-Aristokratie, bald unter einer Pöbelherrschaft, und kommen aus diesen Revolutionen gar nicht heraus, und die Machthaber in denselben können nicht einmal den Namen einer Verfassung hören, welche Freiheit auf dem Grunde eines allgemeinen Rechtes und Gleichheit vor dem Gesetze gewährt. Mit diesen Gedanken also und mit jenen, welche ich vorhin erwähnte, begab ich mich nach Syrakus. Es geschah dies vielleicht durch ein Geschick, und wirklich sah es so aus als wenn eine der höheren Mächte damals den ersten Schritt zu den nun dem Dion und den Syrakusern widerfahrenen politischen Ereignissen eingeleitet hätte; aber ich besorge, jener erste Schritt möchte die Quelle noch zu weiteren Unfällen

werden, wenn ihr nicht meinem Rathe folgt, den ich zum zweiten Male gebe. Vernehmet nun, wie meine damalige Reise nach Sicilien der erste Schritt zu allen den nunmehr erfolgten politischen Ereignissen war.

Dion [26a]) war, als ich mit ihm zusammen kam, noch jung, [p. 327] und ich trug ihm die mir zum Heile der Menschheit zu führen scheinenden moralisch-politischen Grundlehren theoretisch vor, außerdem gab ich ihm auch Anleitung zur praktischen Durchführung derselben; dadurch war ich wohl auf gewisse Art ohne Wissen und Willen das unschuldige Werkzeug zur nachherigen Auflösung der despotischen Zwingherrschaft. Denn Dion, welcher bekanntlich sehr große Lernfähigkeit hatte, war überhaupt, insbesondere aber bei dem Vortrage meiner Ideen über die moralisch-politische Verbesserung der Menschheit, ein so aufmerksamer und fleißiger Zuhörer wie keiner der jungen Leute, welche ich unterrichtete; auch die Praxis seines übrigen Lebens beschloß er ganz anders einzurichten als das der meisten Italer und Sicilier, indem er das Leben eines tugendhaften Mannes weit lieber gewann als das des sinnlichen Vergnügens und der übrigen vornehmen Ueppigkeit. Daher lebte er bis zum Tode des Dionys mit denen entzweit, welche nach dem bisherigen Hof- und Mode-Ton fortlebten. Nach dieser seiner Gesinnungs-Aenderung erkannte er, daß dieses Geisteslicht, welches er von der wahren Philosophie empfangen hatte, nicht bloß in seinem Innern aufgegangen sei, sondern er sah und empfand, daß es auch bei Andren, wenn auch nicht Vielen, doch bei einigen Auserlesenen, gezündet habe, und er hatte Grund zu glauben, daß mit Gottes Hilfe auch Dionys einer derselben werde; geschähe aber so Etwas, so werde nicht nur demselben sondern auch der übrigen syrakusischen Staatsgesellschaft das Loos eines unbeschreiblich glücklichen Lebens zu Theil werden. Im Hinblick auf diese Plane

glaubte nun Dion daß ich auf jeden Fall so schnell als möglich nach Syrakus kommen müsse als Beirath bei deren Ausführung; und er berief sich dabei auf seinen und meinen früheren belehrenden Umgang und hob hervor, wie leicht er bei ihm die Wirkung hervorgebracht habe, daß ihm ein Hunger nach dem schönsten und besten Leben gekommen sei. Wenn meine Belehrung hoffentlich auch jetzt wieder bei Dionys denselben Erfolg völlig zu Stande brächte, wie sie bereits dazu den Anfang gemacht hätte: so hätte er große Hoffnungen, ohne Mord, ohne Hinrichtung und ohne die jetzt üblich gewordenen Staatsreform-Uebeln ein glückliches und auf den Geist der Wahrheit gegründetes Leben im ganzen Lande herzustellen. Nachdem Dion diese Gedanken erfaßt hatte, so bestimmte er den Dionys mich kommen zu lassen, und er selbst schickte zu mir und bat mich, ja sobald als möglich auf jeden Fall zu kommen, bevor der Zufall einige Andre dem Dionys zuführte [27]), und diese ihn zu einem andren als zu dem besten Leben verleiteten. Er begleitete aber seine Bitte mit folgenden, wenn gleich zur vollständigen Aufführung hier etwas zu langen Räsonnements: „Welche herrlichere Zeiten sollen wir abwarten, als die mit Gottes Glück jetzt eingetretenen?“ Er zählte hierauf her, über welches Gebiet Dionys in Italien und Sicilien herrsche und welchen Einfluß er darin besitze; [p. 328] er rühmte die Jugend des Dionys und die Wärme seines Verlangens nach philosophischer Selbstveredlung und wissenschaftlicher Bildung [28a]); er sprach von seinen Vettern [29]) und Verwandten, wie geneigt sie seien zu der von mir immer gepredigten theoretischen und praktischen Lebensweise, und wie wichtig eine solche Gesellschaft für den Dionys sei, um ihn auf dem rechten Wege zu erhalten, so daß jetzt oder nie alle Hoffnung zur Realisierung des Grundsatzes erfüllt sei: Vereinigung der Philosophie und der Herrschergewalt großer Staaten in denselben Personen.

Diese und noch gar viele andere Zuredungen der Art kamen mir also von Dion zu; meine Meinung darüber aber anlangend, so schreckte mich immer nur der Gedanke an das Herz junger Herrn ab, wie das immer so wandelbar sei (denn ihre Neigungen kommen und gehen schnell und gerathen oft mit sich in Widerspruch); was den Dion dagegen betraf so war mir seine angeborne Charakter-Zuverlässigkeit und die Reife seines Alters bekannt genug. Als ich daher so die Sache überlegte und hin und her schwankte, ob ich gehen oder wie ich es machen sollte, so gab doch zum Gehenmüssen den Ausschlag folgender Gedanke: jetzt oder nie müsse man den Versuch machen, wenn man seine Ideen über Staats-Gesetze [30]) und Staatsverfassung verwirklichen wollte; hätte ich nur Einen [31]) von der Wahrheit meiner moralischen Reform-Idee des Staates vollkommen überzeugt, so würde ich alles Heil derselben in der Welt realisiert haben. Dieser Gedanke und dieser kühne Griff war's welcher mich zur Abreise von Hause bestimmte, nicht das Motiv, welches der Wahn einiger Leute mir unterstellt hat. Vor allem erstlich war der Hauptbeweggrund die Achtung vor mir selbst, um nicht den Schein auf mir ruhen zu lassen, nur eine gewisse Stärke auf theoretischem Felde stehe mir zu Gebote, aber an irgend eine praktische Ausführung zu gehen sei ich niemals bei der Hand; zweitens dürfte ich auch nicht den Verdacht des Verrathes gegen meine Freunde, besonders gegen Dion, auf mich laden, an den mich die Bande der Gastfreundschaft und die einer langjährigen Bekanntschaft knüpften, und welcher in der That in eine nicht geringe kritische Situation gerathen war. Mochte ihm nun ein Leid widerfahren oder mochte er von Dionys und den übrigen Gegnern verbannt werden: so stellte ich ihn mir vor, wie er als Flüchtling mit der Anrede zu mir heran träte: „O Platon, da komm' ich zu dir „als ein geschlagener und verbannter Mann, nicht aus Mangel an

„Kriegsvolk zu Fuß und zu Pferd im Vertheidigungskampfe gegen „meine Feinde, sondern aus Mangel eines moralisch-politischen „Lehrers und Redners, in welcher Beziehung du meines Wissens „eine unbedingte Meisterschaft besitzest, junge Männer auf den Weg „des moralisch Guten und Gerechten hinzuleiten und ihre Herzen zu „einer festen moralisch-politischen Association zu verbinden. In „dieser Beziehung aber von dir ganz im Stiche gelassen, habe ich „durch deine Schuld Syrakus verlassen müssen und bin nun hier „als Flüchtling. Mein Unglück jedoch bringt dir noch die geringere Schande; größere bringt dir der an der Philosophie begangene Verrath, die du sonst so erhebst und deren Vernachlässigung „von Seiten der übrigen Menschheit du immer sonst beklagst. Ist „sie nicht sammt meiner Person von dir im Stiche gelassen worden, „ohne alle Entschuldigung von deiner Seite? [p. 329] Suche dich „nur nicht damit herauszureden: ja wenn wir in Megara gewohnt „hätten, da wärest du gewiß als Beistand zur Verwirklichung der „Plane gekommen, wozu wir dich anriefen, oder du hättest gar „keine Ehre in der Brust gehabt. Nein, wenn du mit der Länge „des Wegs, mit der Weite der Schiffsreise; mit der Größe der „Anstrengung dich zu entschuldigen glaubst: so verfehlst du ganz die „Absicht, dich vom Schein der Charakterlosigkeit zu befreien." Wenn Dion solche Sprache an mich gerichtet haben würde, hätte ich dagegen eine stichhaltige Antwort geben können? Durchaus nicht! Drum reiste ich ab, nicht ohne vernünftige Ueberlegung und aus dem nach menschlicher Einsicht vollgiltigsten Motive, indem ich wegen solcher Pflichtgefühle mein so angenehmes Studium und Lehramt verließ und mich an den Hof eines despotischen Zwingherrn begab, was weder meinen philosophischen Grundsätzen noch meinem persönlichen Gefühle zu entsprechen schien; und durch diese meine Abreise machte ich mein Gewissen frei von aller Schuld ge-

gen die heilige Pflicht der Gastfreundschaft und stellte meine philosophische Berufspflicht sicher gegen jeden etwaigen Vorwurf, welcher sie hätte treffen können, wenn ich etwa aus allzu großer Gemächlichkeit oder aus Furchtsamkeit mich einer unehrenhaften Zurückhaltung schuldig gemacht hätte. Als ich aber ankam, so fand ich, um mich kurz zu fassen, das Reich des Dionys ganz von Revolution bedrängt, und den Dion vom allgemeinen Verdacht belastet, er strebe nach dem Throne. Ich meinerseits suchte ihn nun nach Kräften zu vertheidigen, ich richtete aber wenig aus, und kaum etwa nach dem ersten Vierteljahr meines Dortseins ließ Dionys den Dion, unter dem angeblichen Grunde daß dieser ihm nach dem Throne strebe, in ein kleines Fahrzeug schaffen und schickte ihn in die Verbannung, mit Beraubung seines Rechts und seiner Ehre. Ich mit allen Freunden Dion's hatte hierauf große Besorgniß, Dionys möchte aus irgend einem Vorwande auch gegen einen von uns, als angeblichen Mitschuldigen an Dion's Anschlag, seine Maßregeln ergreifen, und über mich gieng auch in Syrakus ein Gerede, als sei ich, der Urheber aller jener damaligen politischen Vorgänge, von Dionys hingerichtet worden. Als derselbe aber von dieser unserer Stimmung Kenntniß bekam, so empfieng er uns alle, aus Besorgniß daß unsere Furcht die Mutter von etwas Aergerem werden möchte, sehr gnädig und sprach sonach insbesondere mir Beruhigung und Muth ein, ermunterte und bat sogar, daß ich auf alle Weise bleiben möchte. Denn wenn ich floh, so konnte ihm daraus nichts Gutes erwachsen, wohl aber aus meinem Verbleiben. Daher er denn auch so sehr gnädig geruhte mich zu bitten. Aber von den Bitten der hohen Herrn wissen wir, daß sie mit Befehlen gesalzen sind. Zu diesem Ende gebrauchte er nun eine List und machte mir das Ausschiffen unmöglich dadurch daß er mich auf die Burg versetzte und da ein Quartier anwies, von wannen gar

kein Schiffer gegen den Befehl Dionysens, ja nicht einmal ohne Zusendung eines allerhöchsten Special-Befehls, von ihm mich fortgeführt haben würde. Hätte ich mich aber allein fortschiffen wollen, so würde der Herr jedes Handelsschiffes oder der nächste Hafenbeamte mich erwischt, festgenommen und schnell wieder zu Dionys zurückgeführt haben, zumal da bereits von dem früher einmal ausgesprengten Gerüchte von meiner angeblichen Hinrichtung gerade wieder das Gegentheil verbreitet war und überall erzählt wurde, [p. 330] wie huldvoll Dionys den Platon jetzt behandle. Was war aber an diesem letzteren Gerüchte? Das will ich euch sagen, denn die Wahrheit darf man nicht verschweigen. Dionys wurde allerdings immer zutraulicher, je länger er in unserem Umgange mein Benehmen und mein moralisch-politisches System kennen lernte; aber er hatte dabei die Laune, daß ich ihn mehr loben sollte als den Dion, und daß ich ihn als Freund entschieden höher achten sollte als diesen, und in Beziehung auf so eine Aeußerung von mir war er außerordentlich empfindlich. In dem Benehmen dagegen, durch welches seine Absicht, dafern sie erreichbar gewesen wäre, am besten hätte erreicht werden können, war er lässig. Dies Benehmen hätte aber selbstbegreiflich darin bestanden, daß er durch Studieren und Hören meiner philosophischen Lehre sich mir innig und häufig genähert hätte. Das that er aber nicht, aus Furcht, er möchte etwa, wie Verleumder ihm zugeflüstert hatten, auf irgend eine Weise sich in ideelle Reform-Plane verwickeln, und dann sei natürlich die Absicht Dion's ganz erreicht. Ich dagegen ertrug alle diese Unannehmlichkeiten ruhig und hielt fest an dem Hauptgedanken, mit welchem ich Anfangs hingekommen war, beharrlich Alles versuchend, ob nicht auf irgend eine Weise ein Verlangen nach dem philosophischen Leben bei ihm entzündet werden könnte. Er aber besiegte durch Widerstreben meine Beharrlichkeit.

Und so verstrich nun bekanntlich die Zeit meines ersten Aufenthaltes in Sicilien in Folge aller der oben erwähnten Zufälle. Nach der Zeit verließ ich wiederum die Heimat und kam noch ein Mal dahin auf alles mögliche Drängen von Seiten des Dionys. Wenn ich euch erst meinen Rath darüber gegeben haben werde, was unter den gegenwärtigen Vorfällen zu thun ist: so werde ich dann die Gründe aufzählen, deren wegen ich jene zweite Reise unternahm, sowie auch alle meine dortigen nach den Grundsätzen der Billigkeit und des Rechtes eingehaltenen Handlungen, und zwar erzählen der Leute wegen, welche noch immer fragen, aus welcher Absicht denn ich das zweite Mal hingegangen wäre. Und meinen Rath gebe ich euch zuerst, damit es mir nicht begegnet die Nebensachen als Hauptsachen vorzutragen. Mein Rath ist also folgender.

Ich für meinen Theil würde den für einen tüchtigen Mann sowohl wie für einen tüchtigen Arzt halten, welcher einem in Absicht auf Gesundheit schlechte Lebensart führenden Kranken riethe, vor Allem einmal erst seine Lebensweise zu verändern, und welcher bei dessen Bereitwilligkeit für diese Vorschrift sich zwar zur Vollendung der übrigen Cur bereit zeigte, aber bei dessen Weigerung vor dieser ersten Verordnung der Consultation mit einem solchen Patienten den Rücken kehrt; dagegen halte ich den Arzt, der einen solchen Kranken nicht aufgibt, für einen Schwachkopf und Quacksalber. Dieselbe Bewandtniß hat es bekanntlich auch mit einem Staate, mag an der Spitze derselben Einer stehen oder Mehrere: wenn dessen Regierung einiger Maßen auf einer vernünftigen Bahn wandelte und einen guten Rath hiebei nöthig hätte: so dürfte ein Mann von Kopf solchen Staatsmännern seinen Rath wohl ertheilen; wandeln diese aber ganz außerhalb der Bahn einer moralisch vernünftigen Politik und haben sie auch gar keinen guten Willen, auf ihre Spur einzulenken, insinuieren sie sogar dem Rathgeber, er möge die alte Staatsform ja ihren alten Gang gehen lassen und bei Gefahr seines Kopfes ja nicht daran rütteln, [p. 331] oder befehlen sie ihm sogar, bei seinen Reform-Vorschlägen ihren Privat-Zwecken und ihren Lüsten zu dienen und nur zu rathen auf welche Manier ihr Plaisir-Regiment in Saus und Braus bis zum Ende der Welt fortgehen könne: dann ist nach meinen Grundsätzen der welcher in solchem Staatsrathe verbleibt eine Memme, und der welcher austritt ein Mann. Dieser Gedanke war und bleibt ein Grundsatz bei mir. Wenn Jemand über die wichtigsten Angelegenheiten des Lebens, wie z. B. wenn es sich handelt um Geld und Gut, um das Wohl des Leibes oder der Seele, mich zu Rathe zieht, so rathe ich ihm mit allem Willen und lass' es nicht bloß bei einer äußerlichen Freundschafts-Cerimonie bewenden, falls seine tägliche Lebensart sich in einer gewissen Bahn zu bewegen und er in den fraglichen Punkten seines Benehmens, wenn man ihm einen Rath geben würde, folgen zu wollen scheint; wenn einer aber [32]) durchaus meinen Rath gar nicht begehrt oder im Falle des Begehrens offenbar Mangel an Folgsamkeit zeigt: so dränge ich einem Solchen meinen Rath nicht auf, wende auch keine Nöthigung an, selbst wenn es mein eigener Sohne wäre. Nur einen Sklaven würde ich zwingen, wenn er bei Ertheilung eines guten Rathes nicht folgen wollte; aber [33]) einen Zwang bei Vater und Mutter in diesem Falle würde ich für Sünde halten, mit der einzigen Ausnahme des Falles daß sie mit einer Geisteskrankheit behaftet wären. Wenn sie aber irgend ein bestimmtes Lebens-System führten, welches ihnen gefiele, mir aber nicht: so würde ich mich nicht mit ihnen verfeinden durch doch vergebliches Schulmeistern; eben so wenig natürlich würde ich sklavisch schmeicheln dadurch daß ich ihnen die Befriedigungen ihrer Lüste verschaffte, bei deren Fröhnung ich nicht leben wollte. Denselben Gedanken muß hinsichtlich seines Staates

in seinem Leben der Verständige haben. Er tritt mit seinem Rathe auf, wenn es im Staatshaushalte schlecht zu gehen scheint, falls er weder vergebliche Worte zu führen noch sich Feindschaften zuzuziehen riskiert; er thut aber seinem Vaterlande keine Gewalt an durch Umsturz der bestehenden Verfassung [34]), wenn es ohne Verbannung und Hinrichtung der Bürger nicht möglich ist die nach seiner Idee beste Staatsverfassung zu realisieren. Er schweigt dann und erbittet sich das Bessere für sich und seinen Staat von einer höheren Macht. — Soll ich euch nun einen Rath geben, so würde ich dieß selbstverständlich in derselben Weise thun wie ich im Vereine mit Dion ihn auch dem Dionys zu geben pflegte: nämlich vorerst sein tägliches Leben so einzurichten daß er so viel als möglich mit seiner Vernunft erst Souverain über sich sei, und daß er dann dadurch Freunde und Vertraute erwerbe, damit es ihm nicht gehe wie seinem Vater. Als dieser nämlich viele große von den Barbaren zerstörte Städte überkommen hatte: so war er nach Wiederaufbauung derselben nicht im Stande, in jeder derselben eine zuverlässige Verwaltung niederzusetzen mittels vertrauter Männer oder mittels andrer irgendwoher herbei gezogenen Fremden [p. 332] oder mittels seiner jüngeren von ihm selbst erzogenen Brüder; er hatte aus unwissenden Subjecten hohe Beamten, aus armen Schluckern ganz reiche Leute gemacht. Weder durch gute Worte noch durch große Wohlthaten, noch durch eheliche Verbindungen mit seiner Familie vermochte er irgend einen jener Leute zum Eingeweihten seiner Regierung zu machen und ihn sich intim zu verbinden. Er war in dieser Beziehung sieben Mal schlechter daran als Darius [35]). Dieser konnte sich auch nicht Brüdern, selbst den von ihm erzogenen nicht, anvertrauen, wohl aber den Mitverschworenen welche ihm den medischen Eunuchen [36]) hatten stürzen helfen. Er theilte das Land in sieben Provinzen für sie und hatte an ihnen

zuverlässige Partisane, welche weder gegen ihn noch gegen einander intrigierten, und hat ein Muster von einem guten Gesetzgeber und König aufgestellt; denn er ist der Gründer einer gesetzlichen Staatseinrichtung, welche noch heutiges Tages der Anker des persischen Reiches ist. Ferner haben nebstdem die Athener viele von den Barbaren nach Verjagung ihrer Bürger zerstörten Städte zwar nicht selbst aufgebaut, sondern schon auferbaut in ihre Botmäßigkeit bekommen; sie haben indessen siebzig Jahre lang darin die Oberherrschaft behauptet dadurch daß sie in jeder jener Städte befreundete Männer hatten. Der (alte) Dionys dagegen, welcher vor lauter Gescheidtheit ganz Sicilien in einen einzigen Staatskörper concentrierte, welcher Niemandem traute, hielt sich mit knapper Noth auf dem Throne; denn er war arm an befreundeten und treuen Männern. Es gibt in Absicht auf moralischen Werth und Unwerth kein größeres Zeichen als den Mangel oder den Besitz solcher Männer. Doch um auf die Rathschläge, welche ich und Dion unserem Hauptgrundsatze gemäß auch dem jüngeren Dionys gaben, zurück zu kommen, so bestanden sie darin: nachdem durch die Schuld seines Vaters er das Unglück gehabt hätte, ohne Bekanntschaft mit einem ordentlichen Jugendunterrichte, ohne Umgang mit einer passenden Gesellschaft aufgewachsen zu sein; so sollte er vor Allem dahin sein Streben richten, daß er sich andre Freunde unter den jungen Leuten seiner Verwandtschaft und seines Alters erwerbe, welche im Ringen nach geistiger Mannes-Tüchtigkeit mit ihm die Wage halten, daß er aber vor Allem in seinem Innern mit sich selbst einig werde, denn in diesem Punkte sei er außerordentlich verwahrlost worden. Wir drückten uns dabei nicht so deutlich aus, denn es wäre nicht gefahrlos gewesen, sondern wir gaben ihm nur geheime Winke und suchten seinem Verstande mit Vorstellungen beizukommen, wie auf jene Weise jeder Mensch sein eigenes Heil so-

wohl wie das jener deren Führer er ist erreichen werde; schlage er aber einen andren Weg ein, so werde er in allen Stücken das Gegentheil bewirken; und so werde auch er durch einen Wandel, wie wir ihn zeigten, erstlich sich selbst zu einem Kinde des Geistes und besonnener Selbstbeherrschung machen, sodann auch im Besitze dieser Tugenden das väterliche Reich nicht nur nicht doppelt sondern im Geiste und der Wahrheit tausendfach vergrößern, wenn er die verwüsteten Städte Siciliens wieder herstellte und sie nur durch das Band einer auf dem moralischen Gefühl beruhenden Gesetzgebung sowie einer von demselben edlen Geiste beseelten Staatsverfassung [37]) concentrierte, und nur so würden sie ihm treulich beistehen sowohl bei inneren Aufständen als auch nach außen im Kriege gegen die Barbaren. [p. 333] Nach Verwirklichung solcher Winke stehe sicherlich zu erwarten, daß die Karthager in eine viel größere Unterwürfigkeit kommen würden als die war welche sie unter Gelon [38]) erfuhren, und es würde nicht wie heut zu Tage das Gegentheil davon passieren: bekanntlich hätte sein Vater sich anheischig gemacht, jenen Barbaren einen Tribut zu bezahlen. — Das sind die Gedanken und Winke [39]) von uns so genannten „Intriguanten," wie solches Gerede von vielen Seiten her in die Welt gieng! Und dieses Gerede gewann bekanntlich bei Dionys die Oberhand und hatte die Folge, daß Dion außer Land und ich in Furcht gejagt wurde. Dion kam, um hier die umfangreichsten Ereignisse in Kürze abzumachen, aus dem Peloponnes und von Athen zurück und gab dem Dionys eine Lection mit dem Schwerte. Und nachdem er nun die Stadt zwei Mal befreit und den Syrakusern zurückgegeben hatte: so waren sie derselben Schwachheit gegen Dion damals ausgesetzt, welche auch Dionys gehabt hatte, als jener es unternahm, diesen zu dem Ideal eines der Regierung würdigen Königs [40]) zu bilden und zu erziehen und nach Vollendung dieser Aufgabe sein

ganzes Leben mit ihm zu theilen. Denn Dionys glaubte [41]) den Verleumdungen und ausgesprengten Reden, nur aus Absichten auf den Thron thue Dion Alles was er thäte in jener Zeit: jener (Dionys) solle nämlich seinen Geist, in die Philosophie vertiefen, dadurch seine Regierung vernachlässigen und diesem überlassen [42]); dieser (Dion) dagegen arbeite in seinem eigenen Interesse und suche durch List den Dionys vom Throne zu stürzen. Solches Gerede drang damals sogar zum zweiten Male in Syrakus durch, und zwar durch einen Sieg, der eben so unvernünftig wie moralisch schändlich ist für die Sieger. Wie das zugegangen ist, das müßt ihr hören, die ihr um meinen Rath zur Schlichtung eurer jetzigen politischen Wirren verlangt.

Vom edlen Athen [43]), wo auch ich geboren ward, kam ich als langjähriger inniger Freund des Dion, um mit diesem dieselben moralisch-politischen Interessen zu verfechten, in der Absicht zu Dionys, damit ich ein freundliches Verhältniß zwischen Beiden zu Stande brächte, aber keinen Krieg; allein bei aller athenischen Bildung unterlag ich im Kampfe mit meinen Verleumdern. Als aber Dionys durch Ehren und Geld mich dahin zu bestechen suchte, daß ich mit meiner Freundschaft offenkundig auf seine Seite trete, damit ihm dieß zur Beschönigung für seine Verbannung des Dion diene: so verfehlte er, wie es sich von selbst versteht, diese Absichten. Aber hievon genug! Nach der Zeit kehrte Dion bekanntlich in seine Heimat zurück und brachte da zwei Freunde aus Athen mit, welche Brüder waren [44]); die Freundschaft war keine aus dem gemeinschaftlichen Interesse für wissenschaftliche Selbstveredlung entstandene [45]), sondern aus dem Ursprung der meisten Freundschaften: aus jener alltäglichen Verbrüderung, welche man aus dem Gastieren, aus den Vor- und Hauptweihen in die Mysterien gewinnt. Auf diese Veranlassungen und in Folge ihrer Dienstfertigkeit bei

der Heimreise waren nun auch die erwähnten Begleiter Dion's zu dessen Freundschaft und vertrauterem Umgange gelangt. [p. 334] Aber nachdem sie bei ihrer Ankunft in Sicilien in Erfahrung brachten [46]), daß Dion bei eben den von ihm befreiten Sicilianern verdächtigt sei, als führe er im Schilde Tyrann zu werden: so begiengen sie nicht nur an ihrem guten Freunde einen Verrath, sondern wurden auch so gut wie seine eigenhändigen Mörder; denn mit Waffen in der Hand standen sie als Helfer seinen Mördern bei. Uebergehen will ich diese schändliche und himmelschreiende That nicht, aber ich will auch weiter kein Wort darüber verlieren. Viele Andere nämlich machen sich ein angelegenes Geschäft daraus diese Greuelthaten mit dem verdienten Loblied [47]) zu brandmarken, und werden es auch in Zukunft thun. Nur das bei dieser Gelegenheit über die Athener verbreitete Gerede, als hätten jene Mörder der Bildung ihres Geburtsortes einen ewigen Schimpf angehängt, muß ich hier mit einem Worte hervorheben; denn ich darf hier laut erklären, daß auch der ein Athener war welcher eben denselben Mann nicht verrieth, da er für einen Verrath Geldschätze und andere Auszeichnungen gewinnen konnte. Denn er war nicht nach Philister-Art sein Freund geworden, sondern in Folge des gemeinschaftlichen Interesse für höhere wissenschaftliche Bildung, auf welches geistige Band der Mann von tieferer Einsicht mehr vertraut als auf die leibliche Verwandtschaft. Die beiden Mörder des Dion verdienen es demnach nicht daß man von ihnen sagt sie hätten als Leute von jeweiliger Bedeutung der Stadt Athen einen Schandflecken angehängt.

All' das Vorstehende ist gesagt, um den Freunden und Verwandten des Dion als Rath zu dienen. Nebst dem aber ertheile ich euch noch einen Rath und eine Lehre, und zwar denselben Rath und dieselbe Lehre welche ich bei euch zum dritten Male an den

Mann bringe, und diese meine Lehre lautet: Bringet nicht Sicilien und auch nicht einen andern Staat unter die absolute Botmäßigkeit menschlicher Willkür, sondern unter die Botmäßigkeit eines auf herkömmliche Sitte gestützten und schriftlich aufgestellten Grundgesetzes; es gibt kein Glück weder für die Regenten noch für die Unterthanen eines nach despotischer menschlicher Willkür regierten Staates, kein Glück für sie selbst, keines für Kindeskinder und Nachwelt, sondern ein solches Attentat führt jeden Falls einen Ruin herbei. Nur eine kleinliche und ganz gemeine Seelen-Denkart hascht gerne nur nach den vergänglichen Vortheilen solcher in den Tag hinein regierenden Politik, weil sie keine tiefere Wissenschaft haben von dem was für die Zukunft und auch für den gegenwärtigen Augenblick wirklich gut und gerecht ist im Bereiche der Natur sowohl wie in dem der Menschheit. Von der Wahrheit dieser Lehren suchte ich zuerst den Dion zu überzeugen, zweitens dann den Dionys und drittens euch. Und folget nun meinem Worte des dritten rettenden Zeus wegen [48]), nachdem ihr einen Blick auf die Lebensgeschichte des Dionys und des Dion geworfen habt: der eine davon folgte nicht und führt jetzt ein schimpfliches Leben, der andre folgte und ist rühmlich todt. Denn wenn einer nach den wahren Gütern sowohl für seine Person wie für den Staat strebt, da ist jedes Leiden vernünftig und schön, was immer er auch leiden mag. Keiner von uns ist unsterblich, und wenn solches Loos auch Einem hinieden zu Theil werden sollte, so würde er dadurch nicht glückselig, wie das ungebildete Volk glaubt. [p. 335] Denn es gibt kein bedeutendes Uebel und kein bedeutendes Gut für die Wesen welche keine Seele haben; nur bei jeder Seele ist dieß der Fall, so lange sie mit dem Körper verbunden oder auch wenn sie von demselben geschieden ist, und man hat daher allerdings immer in Wahrheit mit Ueberzeugung an jenen alten heiligen Ueberlieferungen [49]) zu leben,

welche bekanntlich offenbaren, daß wir eine unsterbliche Seele haben, daß sie für ihre Handlungen einen Richter erhält und für ihre Vergehen die größten Strafen zu verbüßen hat, wann eine einmal von ihrem Körper geschieden ist. Darum muß man auch das Dulden großer Vergehen und Ungerechtigkeiten für ein geringeres Uebel halten als das Verüben derselben. Das sind aber Lehren welche der bloß nach Geld und Gut geizende, aber an Gold der Seele arme Mensch nicht hört, und sollte er sie auch hören, so hört er sie nach seinem Lebensstandpuncte mit Hohngelächter an und trachtet nach Nichts als überall her alles Mögliche nach Art des unvernünftigen Thieres [50]) schamlos zu erhaschen, was er essen und trinken zu können glaubt oder was ihm sein Begehren stillt bloß hinsichtlich der thierischen und ekelhaften Liebe, welche diesen Namen vernünftiger Weise gar nicht verdient [51]), — ein dabei mit Blindheit geschlagener und nicht einzusehen vermögender Mensch, mit welchen der erhaschten Sinnen-Genüsse eine Freveltat verknüpft ist, allemal ein ungeheures Unheil bei jedem Unrecht, und daß die Folge jeder Freveltat Jeder welcher ein Unrecht begangen hat nach einem unausweichbaren Verhängniß einmal hier auf Erden mit sich herumschleppen muß, so lange er darauf herum wandelt, und dann auch unter der Erde, wann er seine ehrlose und durch und durch unglückliche irdische Lebensweise nach der ewigen Heimat vollendet hat. Diese und andre dergleichen Lehren trug ich dem Dion vor, und ich drang damit bekanntlich zu seinem Herzen. Einen sehr gerechten Zorn dürfte ich daher gegen seine Mörder hegen, und ganz ebenso in gewissem Sinne gegen den Dionys. Denn jene wie dieser haben mir, ja man kann wohl sagen, der ganzen Menschheit den ärgsten Schaden zugefügt: jene dadurch daß sie den Mann von dem besten Willen, die Idee der Gerechtigkeit im moralisch-politischen Leben zu realisieren, aus der Welt schafften: dieser dadurch daß er,

obwohl im Besitze der größten Gewalt, durchaus keinen Willen hatte die Idee der Gerechtigkeit in dem ganzen Gebiete seiner Herrschaft zu verwirklichen. Wäre aber in diesem Gebiete die Vereinigung von Philosophie und politischer Macht in einer Person zu Stande gekommen: so wäre in der ganzen Menschheit, sowohl bei den Hellenen wie bei den Barbaren, das Licht eines neuen moralisch politischen Systems durchgedrungen, und alle Welt wäre von der Wahrheit des Satzes überzeugt worden, daß kein Staat und kein einzeler Mensch je glücklich werden kann, wenn er nicht mit denkendem Geiste [52]) in Gerechtigkeit sein Leben hinbringt, mag er nun in seinem Inneren den rechten Geist sich angeeignet haben oder mag er unter der Führung der vom heiligen Geiste erfüllten Männer durch praktische Gewöhnung nach der rechten Methode zu jenem Leben erzogen und herangebildet worden sein. Soweit von dem Schaden welchen Dionys der Welt gebracht hat, in Vergleich mit welchem die mir in andrer Beziehung persönlich widerfahrene Verletzung sehr gering anzuschlagen ist. Aber denselben Schaden hat die Hand angerichtet welche den Dion ermordete, ohne sich dessen gerade bewußt zu sein. Denn soweit ein Mensch von Menschen etwas Gewisses sagen kann, so weiß ich sicherlich, daß Dion, wann er das Staatsruder überkommen hätte, daß [53]) er, sag' ich, zu keiner anderen Regierungsweise sich verstanden hätte, als zu folgender: [p. 336] nachdem er erstlich zunächst seine eigne Vaterstadt Syrakus von der Knechtschaft befreit, nachdem er es wieder in das politische Recht freier Menschen eingesetzt und dadurch ihm neuen Lebensmuth gegeben, so hätte er hierauf auf alle mögliche Weise die Bürger dieses Staats mit den jener Freiheit entsprechenden und besten Gesetzen beglückt; zweitens hätte er sodann mit allem Eifer durchzusetzen gesucht, in ganz Sicilien die verwüsteten Städte wieder aufzubauen, und dasselbe von dem Joche der Barbaren ganz

frei zu machen theils durch Verjagung theils durch Unterwerfung, was ihm leichter gelungen wäre als dem Hieron [54]). Aber nach solchen politischen Reformen durch einen mit allen den vier Cardinal-Tugenden [55]), der Gerechtigkeit und dem ausdauernden Mannesmuthe, der besonnenen Mäßigung und der Weisheit, ausgerüsteten Manne hätte dann bei dem syrakusischen Volke sich derselbe Glaube an das Heil der Tugend verbreitet, wie er sich wohl bei der ganzen Menschheit verbreitet und auf die Dauer erhalten hätte [56]), wenn Dionys mir gefolgt wäre. Nun [57]) aber ist mir entweder ein überirdischer böser Geist oder ein gewisser tenstischer Mensch dazwischen gekommen und hat in seiner Verachtung menschlicher und göttlicher Gesetze, sowie besonders mit der Faust der verruchten Dummheit, in welcher die Wurzel und der Keim aller moralischen Uebel der Welt liegt und welche für die Nachwelt die bitterste Frucht trägt, diese verruchte Dummheit, sag' ich, hat alle meine Plane für die moralisch politische Wiedergeburt der Welt schon zum zweiten Male vereitelt und zerstört. Und jetzt nun wollen wir den Segen des Himmels für den dritten Versuch anrufen. Bei allem bisherigen Unglücke will ich euch hiebei doch meine Rathschläge nicht versagen, und da ist denn der erste, den ich euch Freunden des Dion vor Allem deßhalb ertheile, der: seine Vaterlandsliebe sowohl wie seine vernünftige, eine immer größere Selbstveredlung bezweckende Lebensart zum Beispiel zu nehmen, sowie auch die Rathschläge von ihm wie von heiliger Propheten-Stimme zu verwirklichen; wie diese lauten, das habt ihr deutlich von mir gehört. Sollte aber einer von euch nicht nach der einfachen nationalen Sitte der Dorier leben können, sondern nach Art der Mörder Dion's der sicilischen Küche nachgehen, den rathe ich weder zu eurer Gemeinschaft einzuladen noch ihm ein treues und ehrliches Handeln zuzutrauen; die übrigen Freunde ermuntert zur Aufbauung der Städte

in ganz Sicilien und zur Einführung einer vernünftigen Gleichheit vor dem Gesetze, und zieht hiezu Leute aus Sicilien wie auch aus dem ganzen Peloponnes; auch schließet nicht aus einer gewissen Furcht Athen hiebei aus. Auch dort sind Leute welche Freunde ächter Mannestugend sind, wie wenige in der ganzen Welt, und welche die Verruchtheit von Freundesmördern verabscheuen. Wenn aber diese Rathschläge zu spät kommen sollten und bereits die vielen und mancherlei täglich wie aus der Erde wachsende Wirren der politischen Parteien euch auf dem Nacken sitzen: so muß ein jeder Mensch in der Welt, dem irgend eine höhere Hand in Absicht auf Erkenntniß bloß einen richtigen praktischen Blick [58]) auch nur in geringem Maße beschert hat, die Einsicht haben, daß es kein Aufhören der Revolutions-Uebel gibt, bis die die Oberhand bekommende Partei aufhört durch Straßen-Kämpfe, Verbannungen und Hinrichtungen der Gegenpartei zu reagieren und von dem Rachegefuhl gegen dieselbe sich hinreißen zu lassen, bis sie vor aller Herrschaft die Herrschaft über ihre Leidenschaft gewinnt, [p. 337] bis sie eine gesetzliche Verfassung gibt, welche nicht mehr zu ihrer Pläsir als zu der der Ueberwundenen aufgestellt ist, und bis sie also die Ueberwundenen nöthigen die Gesetze der Verfassung durch ein doppeltes Zwangsmittel zu befolgen: durch Furcht und Einflößung von Achtung; einmal durch Furcht dadurch daß sie in Folge ihrer Ueberlegenheit auf ihre Gewalt hinweisen, und dann durch Einflößung von Hochachtung dadurch daß sie sich als Sieger über ihre Lüste zeigen und in Folge dieser Ueberlegenheit noch mehr als die Besiegten Knechte der Gesetze gerne sein wollen und können. Auf eine andere Weise ist es nicht möglich daß ein in Parteien getheilter Staat Ruhe von seinen unheilsvollen Wirren findet, sondern Bürgerkrieg, Feindschaft, Haß, Verrath entstehen gewöhnlich abwechselnd in dem Innern solcher kranker Staaten. Wann die obsiegende Partei nach

gründlicher Heilung verlangt, so muß sie natürlich vor Allem aus ihrem Schoße unter den übrigen Männern ihrer Farbe Vertrauensmänner wählen, welche den besten Ruf genießen, und zwar erstlich Männer von reiferem Alter, dann im Besitze von Frau und Kind mit einem eigenen Herde, ferner im Besitze einer möglichst langen Reihe namhafter Ahnen, und alle mit einem für ihre Selbständigkeit ausreichenden Grundbesitz. Was sodann die Zahl betrifft, so sind fünfzig für eine Staatsbürgerschaft von 10,000 Einwohnern genug. Diese muß man nun durch Bitten und möglichst große Ehren aus ihrer Heimat kommen lassen, sie nach geschehener Versammlung einladen der Bürgerschaft eine Vertheilung der Rechte verfassungsmäßig festzustellen, und ihnen anbefehlen daß sie weder den Siegern noch den Besiegten zu Liebe hiebei vertheilen, sondern daß sie für alle Bürger ein allen gleich zukommendes und alle betreffendes Recht gesetzlich bestimmen. Sind aber die auf dem sittlichen Gefühle des Volkes beruhenden Gesetze aufgestellt, so liegt bekanntlich die Hauptsache erst in Folgendem: denn erst dann wenn die obsiegende Partei sich selbst mehr zu Knechten der Gesetze macht als die Besiegten, ist in allen Ecken des Staates Heil, Glück und Befreiung von allen früheren Uebeln; geschieht Das aber nicht, so muß man weder mich noch einen Andren als einen Beirath rufen zu einem der meinen jetzigen Vorschriften nicht gehorchen will. Diese sind nämlich dieselben welche ich und Dion aus Wohlwollen für die Syrakuser auszuführen gedachten, und zwar als ich zum zweiten Male an der Verbesserung eurer Politik arbeitete. Der erste Versuch bestand in den Staatswohlthaten, welche ich vorher mit Dionys selbst auszuführen unternahm; aber ein über die Macht der Menschen gehendes Geschick machte einen Strich durch diesen Plan. Bei eurem jetzigen (dritten) Versuche führet jene

Ideen glücklicher aus unter dem Segen des Himmels und unter Zuthun einer göttlichen Fügung.

So weit mein briefischer Rath und so weit von der Geschichte meiner ersten Reise zu Dionys. Meine zweite Reise und Fahrt angehend, so kann hierauf nun Jeder den es interessiert hören, mit welcher Wahrscheinlichkeit des Erfolgs und mit welchem Vorbedachte sie geschah. Die erste Zeit meines Aufenthaltes in Sicilien wurde, wie schon bemerkt, bei mir hingebracht, [p. 338] bevor ich den Verwandten und Freunden des Dion einen Rath ertheilen konnte. Hierauf nun beredete ich, wie ich denn nur konnte, den Dionys mich zu entlassen, und wir verständigten uns dahin daß dieß nach Wiederherstellung des Friedens geschehen sollte, denn es war damals Krieg. Dionys nämlich versprach seinerseits mich sowohl wie den Dion wieder kommen zu lassen, sobald er den wankenden Thron sich wieder fester gestellt hätte; in Bezug auf den Dion solle man die Sache so auffassen als wenn ihm damals keine Verbannung widerfahren sei, sondern nur eine Ortsveränderung. Ich meinerseits versprach wieder zu kommen, aber nur unter den genannten ausdrücklichen Bedingungen. Und nach Wiederherstellung des Friedens hieß er mich wieder kommen, in Betreff des Dion aber bat er noch ein Jahr zu warten, ich dagegen solle auf jeden Fall kommen. Dion seinerseits hieß mich nun in Folge dessen abfahren und bat unaufhörlich; denn unter andern hatte sich von Sicilien aus die Nachricht verbreitet wie Dionys wiederum in ein außerordentlich feuriges Verlangen nach Philosophie gerathen sei, weßhalb Dion mich inständigst bat dem Rufe zu folgen. Was that ich hierauf? Viele ähnliche Beispiele warmer Gefühle für die Philosophie bei jungen Männern waren mir aus meiner Erfahrung allerdings bekannt, ich hielt es indessen für gerathener damals wenigstens vielen Planen und auch denen des Dion und Dionys

den Abschied zu geben, und ich verfeindete mich mit Beiden durch die Antwort daß ich erstlich schon ein alter Mann sei und daß zweitens unseren früheren Verabredungen keine der jetzigen Handlungen entspräche. Aller Vermuthung nach war nach diesem Vorfalle Archytas zu Dionys gekommen (ich hatte nämlich vor meiner letzten Abreise von dort Archytas und meine andern Freunde zu Tarent zu Dionys in ein gastfreundliches und innigeres Verhältniß gebracht). Nebst Archytas waren auch noch andre Männer in Syrakus, welche durch Hörung des Dion einige philosophische Bildung hatten, und unter diesen andre welche, die tiefer in die gehörten philosophischen Wahrheiten eingedrungen waren. Diese Philosophen scheinen mir nun sich mit Dionys in eine philosophische Unterredung eingelassen zu haben, um mit ihm in jenen Wahrheiten eine Art Examen anzustellen, weil sie voraussetzten, Dionys habe alle meine Ideen gründlich aufgefaßt. Dionys seinerseits, sonst gar nicht ohne angeborne Anlage und in Bezug auf wissenschaftliche Fähigkeit außerordentlich ehrgeizig, hatte nun wohl großen Gefallen an diesen philosophischen Gesprächen, wurde aber schamroth, als sich hiebei herausstellte daß er gar nichts von dem Vortrage meiner ersten Anwesenheit prostiert habe. Daher zum Theil kam ihn das Verlangen an, meinen Vortrag behufs einer klareren Anschauung gründlich zu hören; zum Theil trieb ihn auch die Eitelkeit seines Ehrgeizes dazu an. Die Ursachen aus welchen er bei meiner ersten Anwesenheit mich nicht ordentlich hörte, habe ich in den oben gegebenen Berichten so eben aufgezählt. Nachdem ich nun mich glücklich nach Hause salviert und auf seine zweite Einladung, wie oben bemerkt, eine abschlägige Antwort gegeben hatte: da scheint Dionys sich ganz und gar mit den Gedanken seines eitelen Stolzes gequält zu haben, ich möchte manchen Leuten aus Verstimmtheit nicht gerne wieder zu ihm zu kommen scheinen, weil ich

in Folge der Erfahrungen von seiner geistigen Anlage und seines fortwährenden äußerlichen Verhaltens, sowie auch von seiner Lebensart seine Person verachte. [p. 339] Ich werde, wie billig, die Wahrheit berichten, selbst auf die Gefahr hin daß einer nach Vernehmung der von mir erlebten Schicksale auf meine wissenschaftliche Bildung verächtlich herabblicken, dagegen dem Tyrannen einen gesunden Mutterwitz zuschreiben sollte. Denn es schickte, wie bekannt, Dionys zum dritten Male einen Dreiruderer an mich zur Bequemlichkeit meiner Reise; er schickte zweitens den Archidemos, seiner Ansicht nach den größten Verehrer von mir in Sicilien, und einen von den Vertrauten des Archytas, nebst andren von meinen sicilischen Anhängern, welche mir alle einstimmig verkündeten, wie außerordentliche Fortschritte der Tyrann in der Philosophie gemacht habe. Er schickte endlich einen sehr langen Brief, weil er wohl wußte in welchem Verhältniß ich zu Dion stand, und wie sehr Dion seinerseits wünschte zu Schiffe zu gehen und nach Syrakus zu reisen. Denn in Bezug auf alle diese Verhältnisse war der Brief gleich von dem Anfange an angelegt und lautete etwa auf folgende Weise:

Dionys an Platon.

(Nach dem gebräuchlichen Eingange hierauf war sein Hauptanliegen folgendes). „Wenn du dich jetzt durch diese Zeilen zu ei„ner Reise nach Sicilien bewegen lässest: so sollen erstlich dir deine „Wünsche in Bezug auf Dion so erfüllt werden wie du es selbst „für gut finden wirst. Du wirst aber, ich weiß es, nichts Ueber„mäßiges verlangen, und ich werde willfahren. Kömmst du aber „nicht, so wird keine der Angelegenheiten Dions weder überhaupt „noch insbesondere in Bezug auf seine eigne Person dir nach dei„nem Sinne in Erfüllung gehen."

So sprach er sich in Bezug auf jene Verhältnisse aus. Der übrige Inhalt des Briefes wäre hier zu lang und auch nicht hierher gehörig. Nebstdem kamen auch noch andere Briefe von Archytas und andren Tarentinern, voll Lobeserhebung des wissenschaftlichen Eifers des Dionys und insbesondere des Inhalts, daß ich im Falle meines jetzigen Nichtkommens das durch meine Bemühung zwischen ihnen und Dionys zu Stande gekommene Freundschaftsverhältniß, auf das sie in Bezug auf ihre moralisch-politische Reformen kein geringes Gewicht legten, ganz und gar zerwerfen würde. Während dieser auf solche Weise an mich ergangenen Einladung, wobei einerseits Die in Sicilien und Italien [59]) vorn an mir zogen, Die zu Athen aber andererseits natürlich bittweise gleichsam mich von hinten hinaus drückten, kam auch wieder dasselbe Lied, ich dürfe Dion sowie auch die andren Gastfreunde und Bekannten von Tarent nicht im Stiche lassen; endlich kam mir auch selbst der Gedanke, es wäre ja nichts Unerhörtes daß ein junger Mann mit der nöthigen Fassungsgabe durch Anregung gediegener Gedanken Liebe und heißes Verlangen nach dem moralisch-vernünftigen Leben bekommen könne, es wäre also meine Schuldigkeit eben darüber über allen Zweifel sich zu vergewissern, nach welchen von beiden Lebenswegen er seinen angebornen Zug habe; an der Wichtigkeit dieser Frage an und für sich dürfte ich auf keinerlei Weise einen Verrath begehen, [p. 340] und falls die Berichte von irgend einer Seite wahr wären, dürfte ich mich auch nicht eines so großen wirklich gegründeten Vorwurfs schuldig machen. Da reiste ich denn ab, gedeckt von dem Schilde einer reifen und nach vernünftigen Gründen entscheidenden Ueberlegung, nicht ohne Besorgnisse und mit manchen gar nicht guten Ahnungen, wie natürlich [60]). Ich gieng also zum dritten Male zu guter Letzt hin, unter einer Spende für den Gott der Rettung, und diese hab' ich auch wirklich erreicht; denn

schon lange habe ich mich mit heiler Haut nach meiner Heimat wieder gerettet, und für diese Rettung muß ich nach dem Gotte auch dem Dionys Dank wissen, weil er den von Vielen mir geschworenen Untergang verhinderte und eine ziemliche Hochachtung vor meiner Person erwies. Nachdem ich, um in der Erzählung meiner Reise fortzufahren, angekommen war, glaubte ich vor Allem zuerst hievon eine Vergewisserung gewinnen zu müssen, ob Dionys wirklich von der Liebe zu philosophischem Denken und Leben wie von einer Flamme ergriffen sei, oder ob jener darüber nach Athen gekommene große Lärm grundlos wäre.

Es gibt bekanntlich eine gewisse Art in solchen Prüfungen auf den Grund zu kommen, welche an sich nicht unedel ist und insbesondere bei Großen ganz an ihrem Orte ist, zumal wenn sie von den mit den Ohren aufgefangenen wissenschaftlichen Brocken den Kopf voll haben, ein Unglück welches auch ich gleich bei meiner Ankunft an Dionys wahrnahm. Solchen Herren muß man denn zeigen, welches der Umfang des ganzen Studiums sei, ferner durch welche Mühen sie gehen müssen und welche Anstrengung damit verknüpft ist. Denn hat einer diese Winke vernommen und ist er ein wahrer Freund der ächten Wissenschaft, d. h. hat er einen ihres Besitzes würdigen, mit dem Ewigen verwandten Geist und in diesem einen Funken von der Gottheit: dann glaubt er daß er den Weg zu einem Wunderreich gezeigt bekommen habe, glaubt daß er nun hinauf klimmen müsse, und glaubt nicht leben zu können, wenn er einen andren einschlüge. Hierauf strengt er alle seine Kräfte an und läßt nicht von dem Führer jenes Weges, bis er entweder zum höchsten Ziele gelangt ist oder die geistige Fähigkeit erlangt hat daß er ohne Wegweiser sich selbst dahin führen kann. Mit dieser Denkweise und in solchen Gedanken lebt ein Solcher: in was immer für Geschäften er thätig sein mag, da hängt er immer mit Leib

und Seele vor Allem an der Wissenschaft, sowie an einer täglichen Lebensart, welche ihm bei der Nüchternheit seines Herzens die Leichtigkeit seiner geistigen Auffassung, die Treue seines Gedächtnisses und die Fähigkeit seiner Verstandes- und Vernunftthätigkeit erhält. Aber eine dieser entgegengesetzten Lebensart ist ihm immer ein Greuel.

Diejenigen dagegen welche im Grunde keine wahre Jünger der Wissenschaft sind, sondern welche nur so einen oberflächlichen Anflug von Scheinwissen haben, gerade wie die Leute von der Sonne die Oberfläche des Körpers gebräunt haben, diese bekommen Angesichts der Vorstellung, welchen Umfang das Gebiet des Wissens habe, wie groß die Anstrengung sein müsse, und wie nothwendig zum Studium [61]) die Mäßigkeit der täglichen Lebensart sei, — endlich die Ueberzeugung daß dasselbe für sie zu schwer und unmöglich sei, und daß sie nicht die angeborne Fähigkeit haben es gehörig zu betreiben. [p. 341] Einige aber von diesen Scheinwissern machen sich weiß, als hätten sie das ganze Gebiet des Wissens schon inne und gar keine weiteren Studien mehr nöthig.

Das also ist die augenscheinliche und zuverlässige Vergewisserung bei Herren von vornehmer Lebensart und dabei ohne alle Fähigkeit zu Anstrengung und Ausdauer, damit sie künftig niemals ihrem Wegweiser die Schuld geben können, sondern sich selbst, weil sie alles das was zum Studium förderlich ist nicht leisten können.

In diesem Sinne wurde denn auch der Vortrag bei Dionys begonnen. Alle Theile meiner Lehre stellte ich ihm natürlich unter diesen Umständen nicht dar, und Dionys verlangte auch nicht darnach. Er selbst hatte ja, wie er sich den Anschein gab, schon Wissen genug, und zwar in den größten Geheimnissen, und war bereits ganz fertig in Folge der von Andren aufgefangenen Weisheit. Später aber, wie ich von Hörensagen weiß, soll er über die damals von mir gehörten Gedanken geschrieben haben, als wenn es sein eigenes System wäre und nichts von eben dem was er hörte; ich kenn' aber nichts von dem. Von Andren [62]) zwar weiß ich daß sie über eben dieselben Materien geschrieben haben; dagegen gibt es auch gewisse Andre [63]), welche nicht ein Mal selbst wissen, daß sie geschrieben haben. Ueber alle Schriftsteller hierüber, sowohl über die jetzigen wie über die künftigen, welche versichern über die Hauptmaterien meines Studiums Etwas zu wissen, sei es aus meinem eigenen Munde oder aus dem Anderer oder durch eigne Auffindung, habe ich hier den Satz auszusprechen: jene Schreiber verstehen, nach meinem philosophischen Glaubensbekenntnisse [64]) wenigstens, über die Philosophie gar nichts. Es gibt ja von mir einmal über jene Materien keine [65]) Schrift und wird auch keine geben. Denn in bestimmten sprachlichen Schul-Ausdrücken darf man sich darüber wie über andre Lerngegenstände gar nicht aussprechen, sondern aus häufiger familiärer Unterredung gerade über diesen Gegenstand sowie aus innigem Zusammenleben entspringt plötzlich jene Idee in der Seele wie aus einem Feuerfunken das angezündete Licht [66]) und bricht sich dann selbst weiter seine Bahn. Und so viel wenigstens weiß ich in dieser Beziehung, daß schriftliche oder mündliche Aeußerungen hierüber doch am besten von mir gesehen würden; und da muß es mich denn doch sehr arg schmerzen, daß meine Gedanken entstellt in die Welt hinaus geschrieben worden sind. Wenn es mir vernünftig geschienen hätte, daß jene Gedanken durch Schrift und durch Wort unverschleiert unter dem Volke verbreitet werden dürften: was für eine schönere Lebensaufgabe würde ich da gehabt haben, als der Menschheit der Evangelist eines großen Heils zu werden und dabei das Wesenhafteste des Universums aller Welt an's Tageslicht zu bringen [67])! Aber weder [68]) die Veröffentlichung jener Geheimnisse noch die s. g. populäre Behandlung jener Materien (in Dialogen)

halte ich für Menschen für ein Glück, mit Ausnahme von wenigen Auserwählten, von allen jenen nämlich welche im Stande sind auf einen ganz kleinen Wink selbst zu finden. Von dem übrigen Publicum muß sie natürlich Einigen auf unverantwortliche Weise eine ganz dumme Verachtung einflößen, Andren dagegen eine Ueberspanntheit und Aufgeblasenheit in Folge des Wahnes als wenn sie jetzt alle Weisheit mit Löffeln genossen hätten. [p. 342] Hier taucht mir der Gedanke auf, mich noch etwas ausführlicher über jenes Thema (von der Profanierung der höheren Wahrheiten durch Schriften) zu verbreiten; denn es dürfte jener hier in Rede stehender Satz [69]) dadurch noch klarer einleuchten. Es gibt eine unumstößlich wahre Gegenansicht von der verwegenen Profanation jeder Wahrheit durch die Schrift, eine Ansicht [70]) welche schon mehr als ein Mal von mir ausgesprochen worden ist, welche aber zufolge des erwähnten Grundes auch jetzt hier näher erörtert werden muß.

Bei [71]) einem jeden der Dinge gibt es drei Momente, durch welche nach ewiger Weltordnung die vollständige geistige Erkenntniß (ἐπιστήμη) nach und nach zu Stande kömmt, das vierte ist sie selbst; als das fünfte ist das Object (Idee) zu setzen, was eben erst sich durch die Tiefe der Vernunft erkennen läßt und das wahre Urbild des Dinges ist. Das erste dieser Momente ist der Name (ὄνομα), das zweite ist die sprachlich ausgedrückte Begriffs-Definition (λόγος), das dritte ist das durch die körperliche Sinne wahrnehmbare Bild (εἴδωλον), das vierte ist die volle geistige Erkenntniß (ἐπιστήμη). Wenn man nun das hier allgemein Gesagte deutlicher begreifen will, so fasse man es an einem besonderen Beispiel und denke sich dann die Sache bei allen Dingen überhaupt. Kreis ist zum Beispiel ein besonderes prädiciertes Ding, das eben den Namen hat, welchen wir eben laut werden ließen. Das Zweite von jenem Dinge würde die sprachliche ausgedrückte Begriffs-

Definition sein, welche aus Nenn- und Aussagewörtern zusammengesetzt ist, nämlich: das von seinen Enden bis zum Mittelpunkt überall gleich weit Entfernte — wäre wohl die Definition von jenem Dinge, das den Namen Rund, Zirkel, Kreis hat. Das Dritte ist das in die äußere Sinne fallende körperliche Bild davon, z. B. vom Zeichner und vom Drechsler, was sich wieder auslöschen und vernichten läßt, Zufälle welchen das Urbild (Idee) des Kreises an sich, mit dem alle jene Meister sich beschäftigen, nicht unterworfen ist, weil er etwas Anderes und ganz davon Verschiedenes ist. Das Vierte ist das wissenschaftliche Erkennen, das Vernehmen durch den vernünftig denkenden Geist, die objectiv wahre Vorstellung von solchen Dingen, und diese ganze Thätigkeit muß man als eine zählen, da sie nicht in äußerlichen sprachlichen Lauten, nicht in den der körperlichen Wahrnehmung zugänglichen Gestalten, sondern innerhalb der Seele ist, und durch diese Innerlichkeit unterscheidet sich diese (objective) wissenschaftliche Erkenntniß erstlich von dem (idealen aber dabei reellsten) Ur-Kreis an sich und zweitens auch von den drei vorhin genannten (niederen) Erkenntniß-Momenten. Unter diesen Erkenntniß-Momenten ist das des inneren (geistigen) Vernunftvermögens dem Fünften (dem Urkreis an sich) an (göttlicher) Verwandtschaft und Gleichheit am nächsten, die andren aber stehen weit zurück. Das hier beispielsweise vom Kreise Gesagte gilt nun natürlich überhaupt: eben so gut von der gradlinigen Figur und Zeichnung wie von der zirkelrunden, vom Begriff Gut sowohl wie vom Schönen und Gerechten, von allem Körperlichen sei es Kunst- oder Natur-Product, von Feuer und Wasser und allen dergleichen Elementen, von jedem Geschöpfe der gesammten Thierwelt wie von jeder Individualität der menschlichen Seele, von allen Ursachen und Wirkungen. Denn wenn Jemand nicht die vier ersten Erkenntniß-Momente der zu erkennenden Ob-

jecte auf irgend eine Weise [72]) inne hat: so kann er des fünften Momentes (der ideellen oder intelligibelen Realität oder Wesenheit) nicht vollständig theilhaftig werden. Außer den vorgenannten Aufschlüssen haben jene vier Momente auch folgenden Nachtheil: sie suchen nämlich nicht minder die sinnliche Eigenschaft als das durch die Vernunft wahrnehmbare Wesen eines jeden Objectes zu zeigen, in Folge der Unzulänglichkeit der sprachlichen Bezeichnungen; und aus diesem Grunde wird kein vernünftig gebildeter Mensch es je über sich gewinnen, [p. 343] die durch die reine Vernunft von ihm erfaßten Wahrheiten in jener unzulänglichen (sinnlichen) Sprach-Bezeichnung zu versetzen, zumal da diese etwas ganz Unbeholfenes ist, ein Mißstand welcher bekanntlich bei den durch Buchstaben geschehenden Veröffentlichungen eintritt. Das hier allgemein Gesagte muß man sich wiederum an demselben Beispiele erläutern. Jeder (sinnliche oder körperliche) Kreis, welcher unter Menschen-Händen gezeichnet oder gedrechselt wird, hat sehr Vieles vom Gegentheil dessen welches wir als das fünfte der Erkenntniß-Momenten aufzählten; denn der sinnliche Kreis kömmt überall (durch die Verkörperung) in das Gebiet des Graden [73]); dagegen der ideelle Ur-Kreis hat, denk' ich, schlechterdings nichts von der gegentheiligen Natur an sich. Ferner auch der Name jener einzelnen in die Sinne fallenden Dinge hat bei keinem etwas Reelles an sich, und es hindert gar nichts die jetzt krumm genannten Dinge grad zu nennen und die graden krumm, und sie bleiben uns nach dieser Umänderung und entgegengesetzten Benennung noch eben so reell. Dieselbe Betrachtung gilt vom sprachlichen Ausdrucke oder der Definition eines Dinges: dafern sie aus der Zusammensetzung von Nenn- und Aussagewörtern besteht, so ist gar nichts vollkommen Reelles daran. Und so läßt sich tausendfach von jedem der vier Erkenntniß-Momente nachweisen, daß es kein ungetrübtes, reines

Resultat gibt. Das Aergste hiebei ist, was wir schon oben berührt haben: während nämlich die Seele von den zwei Seiten des Seins (das nicht sinnlich wahrnehmbare wesenhafte Sein und die sinnlich wahrnehmbare Beschaffenheit eines Wesens) nicht nach der sinnlichen Beschaffenheit sondern nach dem wesenhaften Sein strebt, so hält jedes der vier Erkenntniß-Momente derselben Seele sowohl im Reiche des Gedankens wie in dem der Praxis zuvor das nicht Gesuchte (die sinnliche Beschaffenheit) vor und erfüllt dadurch jeden Menschen mit jeder Art von Zweifel und Unklarheit [74]), weil alle Mal ein jedes der erwähnten vier Momente das durch sinnliche Worte oder Zeichen Ausdrückbare als etwas für leibliche Sinne leicht Faßliches dazwischen (nämlich zwischen die forschende Seele und das nicht sinnlich erfaßbare ewig wahre Urbild oder Ideale) schiebt. Bei diesen Untersuchungen sind wir nun in Folge schlechter Erziehung nicht einmal gewöhnt, nach der reinen übersinnlichen Wahrheit zu forschen, und daher genügt schon das vorgeschobene sinnlich wahrnehmbare Abbild vom ewigen Urbild; da werden wir bei Fragen und Antworten darüber von einander gar nicht lächerlich befunden, und die Fragenden vermögen nur im Gebiete der vier Erkenntniß-Grade zu widerlegen und des Irrthums zu überführen. Bei welchen Objecten aber wir in Bezug auf das fünfte Moment zu antworten und Erklärungen zu geben nöthigen: da ist dann nur einer derer welche hier mit dem Widerlegen umgehen können, wenn er will, der Meister, und stellt alle Mal den welcher nur in definierenden Ausdrücken der Sprache sei es durch Schrift oder durch mündliche Antwort sich darüber erklären will, bei der Mehrheit des zuhörenden Publicums als einen Ignoranten dessen hin, worüber er durch schriftliche oder durch mündliche Sprachzeichen sich auszudrücken versucht; manchmal indessen wissen die Widerlegungs-Künstler gar nicht daß eigentlich nicht die

Seele dessen der sich durch schriftliche oder mündliche Sprachzeichen über jenes fünfte Moment ausgesprochen hat die Widerlegung trifft, sondern die ursprüngliche Fehlerhaftigkeit jener vier Erkenntniß-Momente, welche nach dem Willen des Schöpfers ursprünglich hiefür unzulänglich waren. Ja der durch alle jene Erkennungs-Stufen mit Anstrengung und oft wiederholte Gang erzeugt kaum eine Erkenntniß vom ursprünglich vollkommen Wesenhaften (Idee) bei dem Denker, welcher mit den jenem Wesenhaften verwandten Eigenschaften geboren ist. Wer dagegen mit schlechten Eigenschaften geboren ward, wie der Seelen-Zustand der großen Masse des Volkes sowohl in Absicht auf theoretisches Studium als auch auf praktische Erwerbung der so genannten Sittlichkeit von Hause aus beschaffen und zum Theil auch verhunzt worden ist: [p. 344] solche Leute würde nicht einmal Lynkeus zur Anschauung des ewig wahren und Wesenhaften bringen können. Kurz und gut: Wer nicht von Geburt dem ewigen Objecte der Philosophie verwandt ist, dem kann weder leichte Fassungsgabe noch ein gutes Gedächtniß diese Eigenschaft ersetzen; denn überhaupt kann sie in den blutfremden Constitutionen nicht ins Leben treten. Daraus geht der Folgesatz hervor: Alle welche keine angeborne Empfindung und Verwandtschaft für Gerechtigkeit und alles andre Höhere bei vorwiegenden Fassungs- und Gedächtnißgaben [75]) besitzen, eben so die welche jene Verwandtschaft, aber in Verbindung mit schwerer Fassungsgabe und einem schlechten Gedächtnisse haben: alle diese werden niemals das wahre Wesen der Tugend und des Lasters begreifen. Denn zugleich muß man jene beide Gebiete studieren, sowohl das unwahre als auch das wahre des ganzen Seins mit allem Mühe- und Zeitaufwand, wie ich schon von Anfang bemerkte. Und wenn erst durch fleißige gegenseitige Vergleichung Namen, definierende Beschreibungen mittels der Sprache, sinnliche Anschauungen und Wahrnehmungen in Beziehung auf ihre Aussagen vom Wesen der Dinge in leidenschaftlosen Belehrungen berichtigt werden, und wenn wir hiebei ohne leidenschaftliche Rechthabereien die rechte dialektische Methode anwenden: dann erst geht uns das Licht der rein geistigen Wahrnehmung und der reinen Vernunftauffassung des inneren Wesens der Dinge auf. Darum nun ist jeder ernste Mann, der kein Miethling der Wissenschaft ist, weit entfernt über ernste, hochheilige Gegenstände seine Gedanken durch die Schrift unter der Menschheit zu veröffentlichen und dadurch sie der Schwatzsucht und Herabwürdigung des Pöbels preis zu geben. Was aus diesen Betrachtungen zu entnehmen ist, das ist mit einem Worte Folgendes: wenn einer von Jemandem schriftliche Veröffentlichungen, sei es über Gesetze von einem Gesetzgeber oder seien es über andere Gegenstände sonst welche Schriften, in seine Hand bekömmt: so muß er denken, daß dieß die hochheiligsten Gedanken bei dem noch nicht sind, dafern er selbst kein unheiliger Mensch ist, sondern daß jene am schönsten Plätzchen seiner Habe aufbewahrt liegen. Sollten aber von jenem diese seine heiligsten Gedanken in Schriften profaniert worden sein: nun so mache man dann den Schluß, daß nicht Götter sondern sterbliche Menschen allein ihn aller Besinnungs- und Ueberlegungskraft beraubt haben [76]).

Wer hier dieser Deduction und Episode über die Erkenntniß-Stufen treu gefolgt ist, der muß dadurch zu folgender Ueberzeugung gelangen: mag nun Dionys oder ein anderer nieder oder höher Stehende seine Gedanken über die höchsten und wichtigsten Fragen des Universums schriftlich veröffentlicht haben: so ist gewiß, daß er nach meiner philosophischen Grundansicht wenigstens über die Gegenstände worüber er in die Welt hineingeschrieben hat irgend einen gesunden vernünftigen Gedanken nicht besaß, nicht durch Hörung eines Vortrages und auch nicht durch die Erfindung seiner

inneren Geistesthätigkeit. Denn sonst würde er dieselbe heilige Scheue vor jenen Wahrheiten haben wie ich, und würde sich nicht unterstanden haben dieselben auf so unpassende und unschickliche Weise unter die Menge zu werfen. Für die Schreiberei über solche Wahrheiten hat er gar keine haltbare Entschuldigungsgründe. Will er sie erstlich zu seiner eignen Erinnerung zu Papier gebracht haben [77]), so ist dieser Grund einmal unhaltbar; denn es gibt ja gar keine Gefahr, daß sie Jemand vergießt, wenn er sie nur ein Mal in seinem Innern recht erfaßt hat. Ein anderer Fall wär' es, wenn er aus sündhafter Ehrliebe geschrieben hätte, sei es unter Ausgebung jener Wahrheiten für sein Eigenthum, sei es unter Ostentation einer ihm bekanntlich zu Theil gewordenen Einweihung in eine wahrhaft geistbildende philosophische Heilslehre, deren er sich unwürdig zeigte dadurch daß er sich bloß mit dem aus jener Einweihung gewonnenen äußeren Schimmer begnügte. [p. 345] Ja wenn dieser Gewinn dem Dionys aus meinem einzigen Vortrage zu Theil ward, so lag darin wohl ein möglicher Grund zu jener Schriftstellerei. Aber auf welche Weise er ihm nun zu Theil ward, das weiß Gott, wie die Sprache der Thebaner [78]) eine Unmöglichkeit aüsdrückt. Ich hielt ihm nämlich einen Vortrag, wie ich schon erwähnte [79]), jedoch nur einen einzigen, nachher aber niemals mehr. Nach dieser Erklärung muß denn Jeder, welchen es interessiert das Quantum des Gewinn's in jener Beziehung zu entdecken, mit seinem Verstande heraus bringen, in wie fern ein solcher Gewinn Statt haben konnte, sowie auch die Ursache einsehen, aus welcher ich ihm keinen zweiten, dritten und weiteren Vortrag hielt. In Bezug auf diese Ursache sind drei Fälle gedenkbar: entweder erstlich der daß ein Dionys bloß durch eine einmalige Vorlesung ein Weiser zu sein glaubt und auch ein perfecter Weiser ist, sei es in Folge eigner Erfindungsgabe oder in Folge schon vorheriger Schulung von Seiten Andrer als von mir; oder als zweiter Fall ist gedenkbar, daß er glaubt, die von mir ihm mitgetheilten Gedanken seien dumm; oder der dritte Fall ist der, daß er jene Gedanken nicht nach seinem Kopfe, sondern zu hoch für denselben und sich für unfähig hielt einem Leben des Geistes und der wahren Mannestugend sich zu widmen. Nur diesen dritten Fall muß man als den wirklich wahren finden. Denn wollte man den zweiten Fall annehmen, meine mitgetheilten Gedanken-Winke seien dumm gewesen, so würde Dionys in den Kampf mit einer Menge das Gegentheil behauptender Zeugen gerathen, die hierin eine weit größere Competenz haben als jener Herr; und den ersten Fall anzunehmen, Dionys habe geglaubt eine Weisheit ausgedacht oder auch von Andern erlernt zu haben und habe also die Gedanken derselben für tauglich gehalten zur Heranbildung einer edlen Menschenseele: wie sollte mit dem nicht ein Mensch im auffallendsten Widerspruche stehen welcher den Fürsten und Herrn [80]) so eines Weisheitsreiches so frivoler Weise kränken konnte! Wie er aber kränkte, das kann Keiner besser berichten als ich.

Nachdem Dionys in früherer Zeit den (vertriebenen) Dion im Besitze seines Vermögens erhalten und ihn auch die Einkünfte seiner Besitzthümer hatte beziehen lassen: so ließ er nicht lange Zeit hernach die Vormünder derselben sie nicht mehr nach dem Peloponnes schicken, als wenn er seine Versprechungen in seinem oben genannten Briefe an mich ganz und gar vergessen gehabt hätte; denn sie gehörten, wand er vor, nicht jenem (dem Dion) sondern dessen Sohne, dem leiblichen Schwesterkinde von ihm (Dionys), der gesetzlich als nächster Verwandte von mütterlicher Seite für sein Wohl zu sorgen habe [81]). So war also bis zu jenem Zeitpuncte sein Benehmen; nach diesen Vorgängen aber hatte ich eine gründliche Anschauung von dem belobten Feuereifer des Herrn

Dionys für Philosophie bekommen, und da mußte ich endlich die Geduld verlieren, ich mochte wollen oder nicht. Dazu kam noch etwas Andres; denn der Sommer war bereits eingetreten und es gab bei dieser guten Jahreszeit häufige Schiffsgelegenheit. Ich hielt es demnach für's Beste, dem Dionys gar nicht zu grollen, sondern eher mir selbst und denen welche mich genöthigt hatten zum dritten Male in den Hafen der Skylla zu kommen,

„Um [a2]) nochmals den verderblichen Schlund der Charybdis zu messen.“

Und ich sagte daher dem Dionys, daß es mir unmöglich sei noch länger zu bleiben bei solcher Mißhandlung des Dion. Dieser aber tröstete und bat zu bleiben, weil er glaubte, es würde ihm keine große Ehre bringen, wenn ich sogleich als der Verkünder solcher Handlungen abreisen würde. Da er mich aber nicht herumreden konnte, [p. 346] so fügte er das Versprechen hinzu, daß er selbst für meine ehrenhafte Heimreise besorgt sein wolle; denn ich gieng mit dem Entschlusse um, eines der gewöhnlichen Transport-Schiffe zu besteigen und darauf die Fahrt zu machen, weil ich nun einmal empört war und auch glaubte, wenn ich von der Fahrt abgehalten würde, lieber alles in der Welt erdulden zu müssen, dieweil offenbar ohne die geringste Verletzung von meiner Seite meine gerechten Forderungen fortwährend verletzt wurden. Als er aber sah daß ich auf keine Weise ein Verlangen zum Dableiben bekam, so ersann er eine gewisse List, damit meine damalige Abfahrt nicht von Statten gieng, und zwar folgender Art. Am Tage darauf kam er und machte mir folgenden verführerischen Vorschlag: „Zwischen dir und mir,“ sagte er, „muß einmal Dion und seine Sache beseitigt sein, „damit wir nicht mehr in den Fall kommen darüber uns zu ent„zweien. Das ist leicht möglich; denn ich verstehe mich, deiner „Person zu Gefallen“, sagte er, „gegen Dion zu folgenden Gna„den. Ich verordne daß er wieder sein Vermögen in Empfang

„nimmt und vorerst noch im Peloponnes sich aufhält, jedoch nicht „als Verbannter sondern unter der Aussicht daß er wieder hierher „in seine Heimat zurückkehrt, sobald er und ich unter Zuziehung „eurer Freunde uns darüber vereinbart haben werden. Diese Gna„den gewähre ich aber nur unter der Bedingung daß er keine revo„lutionäre Pläne gegen meine Regierung hegt, und du sammt „deinen Vertrauten sowie die hiesigen Freunde Dion's müßt hiefür „Garantie leisten, und bei euch muß jener sich mit seinem heiligen „Worte verpfänden. Was aber die von Dion in Empfang zu neh„menden Gelder betrifft, so sollen sie zwar nach dem Peloponnes „und nach Athen geschickt werden dürfen, dort aber bei Leuten, bei „welchen es euch gut dünkt, angelegt bleiben, und er bezieht davon „nur die Zinsen, aber ohne euch soll er nicht das Kapital aufheben „dürfen; denn ich habe nun einmal gegen ihn nicht geringes Miß„trauen, er möchte bei unbedingtem Schalten und Walten mit die„sen Geldern nicht in den Schranken des Rechts gegen mich blei„ben; denn sie sind nicht unbeträchtlich. Auf dich aber und auf „deine Vertrauten habe ich mehr Vertrauen. Sieh' nun zu ob „dir diese Vorschläge gefallen und bleibe unter diesen Bedingungen „noch dieses Jahr da, gegen das Frühjahr aber kannst du sammt „jenen für Dion bestimmten Geldern abreisen, und er wird, ich „weiß es gewiß, dir dafür vielen Dank wissen, wenn du für ihn alle „diese Gnaden erwirkt hast.“ — Nach Anhörung dieses Vorschlages wurde ich natürlich unwillig, aber nach ruhiger Ueberlegung entgegnete ich doch mit der Antwort, ich wollte ihm den folgenden Tag meine Entschließung hierauf verkünden. Das war unser damaliger Vertrag. Ich gieng also hierauf mit mir darüber zu Rathe, weil ich durch jenen Vorschlag ganz confus war. Und da war denn bei der Berathung mein erster Gedanke folgender: wie? wenn Dionys im Schilde führte, von allen den Versprechungen

keine auszuführen, aber nach meiner Abreise er selbst sowohl wie viele andre seiner Höflinge unter Wiederholung der mir jetzt gemachten Vorschläge dem Dion in einem Briefe weiß machten, wie der Herr selbst zwar den besten Willen gehabt, ich aber gar keinen gehabt habe seinen Propositionen mich zu unterziehen; sondern ich hätte mir aus seinen (des Dion) wichtigsten Interessen ganz und gar wenig Sorge gemacht. Nebst diesem Gedanken kam mir auch noch der: er möchte mich durch Verweigerung seiner Order an irgend einen der Schiffer nicht fortlassen wollen; ja, er könne leicht allen den Wink geben daß ich gegen seinen Willen forlschiffe: [p. 347] würde mich da wohl ein Schiffer fortführen wollen, wenn er mich aus dem Hause des Dionys zur Abreise schreiten sähe? Denn ich wohnte bekanntlich nebst den übrigen Qualen in seinem Palast-Garten, woraus mich auch der Portier ohne ausdrücklichen Befehl von Dionys nicht fortlassen wollte. Wenn ich dagegen das Jahr noch verbleibe: so kann ich dem Dion schreiben, in welcher Lage ich für ihn bin und was ich für ihn vorhabe; und wenn einerseits Dionys, wie leicht möglich, nur irgend eine seiner Versprechungen halten sollte, so wird mein Verfahren doch durchaus nicht lächerlich sein; denn das Vermögen Dion's ist, wenn man es richtig schätzt, nicht geringer als hundert Talente [h3]); sollten aber andrerseits, was bei dem bekannten Charakter des Dionys wahrscheinlich ist, meine bösen Träume in Erfüllung gehen: so setze ich mich zwar persönlich in große Verlegenheit, aber dennoch ist es eine unausweichbare Pflicht noch ein Jährchen zu bleiben und durch eine Probe nicht mittels Worte sondern mittels Handlungen den unwahren Charakter des Dionys in seiner Blöße hinzustellen. Diese meine Entschlüsse überbrachte ich den andern Tag dem Dionys mit den Worten daß ich entschlossen sei zu bleiben; „ich verlange jedoch," sagte ich, „daß du mich für keinen unbeschränkten

„Gebieter des Dion hältst, sondern daß du mit mir an ihn ein „Schreiben ergehen lässest, das ihn über die jetzigen Beschlüsse auf„klärt, und daß du ihn fragst, ob ihm diese genügen oder nicht; „daß er, wenn er etwa andre Wünsche oder gerechte Forderungen „zu stellen habe, diese so schnell als möglich schriftlich anher sende; „daß du dagegen unterdessen Alles was Dion betrifft bei dem Bis„herigen bewenden lässest." Das waren die Worte, das waren unsere ausdrücklichen gegenseitigen Gelöbnisse, gerade wie sie hier stehen. Fort waren hierauf bereits die Schiffe und es war mir nicht mehr möglich abzufahren, als es da auf einmal dem Dionys einfiel zu eröffnen, daß die Hälfte des Vermögens dem Dion gehören solle, daß dagegen die andere seinem Sohne verbleiben müsse; er werde sonach dasselbe verkaufen und von dem Erlöse desselben die Hälfte mir mitgeben, die andere aber für seinen Sohne zurückbehalten; denn das sei gewiß das gerechteste Verfahren. Ich meinerseits war frappiert über diese Aeußerung und hielt es zwar geradezu für lächerlich noch Etwas dagegen vorzubringen, dennoch aber nahm ich das Wort mit dem Bedeuten daß wir doch vorerst das Antwortschreiben von Dion abwarten und daß wir auch eben diese Neuerungen wieder ihm erst notificieren müßten. Unmittelbar aber darauf verkaufte er ganz leichtsinnig das ganze Vermögen desselben, wo, wie und an welche Leute er immer konnte; zu mir sprach er darüber aber keinen Laut mehr, sowie ich meinerseits natürlich auch eben so wiederum kein Wort mit ihm über Dion's Angelegenheiten anknüpfte; denn nach meinem Dafürhalten war es umsonst.

Bis zu dem Grade hatte ich auf diese Weise für Verwirklichung und Verherrlichung meiner philosophischen Heilslehre, sowie zum Schutze meiner Freunde mich geopfert! Hierauf nun lebten ich und Dionys auf dem Fuße, [p. 348] daß ich meinerseits

wie ein gefangener Vogel [84]) überall hinblickte, durch welche Oeffnung wohl ich fortfliegen könnte, daß Dionys dagegen fortfuhr zu intriguieren, wie er durch Nichtherausgeben der Güter Dion's mir Schach bieten könne. Dennoch sagten wir vor ganz Sicilien, daß wir gute Freunde wären. Da begann nun Dionys den Veteranen seiner Söldlinge den Sold zu schmälern, gegen die Grundsätze seines Vaters; darüber empört rotteten sich die Soldaten zusammen und sagten daß sie sich das nicht gefallen ließen. Er dagegen wollte sie zwingen und ließ die Thore seiner Burg schließen, worauf jene sofort gegen die Mauern anrückten, unter Anstimmung eines wilden Kriegsgesangs. Darüber voll Furcht und Angst, gestand er den damals versammelten Leichtbewaffneten alle Forderungen sammt und sonders zu und noch mehr. Da verbreitete sich schnell ein Gerede, wie Niemand als Herakleides an allen diesen Vorgängen schuld sei. Als dieß Herakleides vernahm, machte er sich auf die Seite und verbarg sich, Dionys aber gab sich alle Mühe seiner habhaft zu werden; und als er hiebei nicht zum Ziele kam, ließ er den Theodotes in seinen Garten kommen (ich gieng damals gerade im Garten spazieren). Ihre weiteren Verhandlungen sind mir unbekannt, auch vernahm ich nichts von ihrer Unterredung; was aber Theodotes in Gegenwart meiner zu Dionys sagte, das weiß ich und habe es noch im Gedächtnisse. „Du Platon also da, sagte „er, ich bin hier mit einem Anliegen an Dionys! Wann ich im „Stande bin den Herakleides vor euch zur Verantwortung der jetzt „gegen ihn vorliegenden Anklagen hierher zu bringen: so soll er „nach meinem Vorschlage, falls sein ferneres Wohnen hier auf der „Insel Sicilien etwa nicht genehm wäre, mit Frau und Sohn nach „dem Peloponnes abfahren und dort wohnen dürfen, im Genusse der „Einkünfte von seinem Vermögen, falls er nichts Feindseliges dort „gegen Dionys unternimmt. Ich habe also im Vertrauen

„auf die Annahme dieses Vorschlages schon früher an Hera„kleides geschickt und will jetzt noch einmal an ihn schicken, mag er „nun auf die erste Sendung mir hören oder auf die jetzige zweite. „An Dionys aber stelle ich das billige Ansinnen nebst Bitte, „dem Herakleides, mag er ihn nur außer oder hier in der Stadt betre„ten, kein Leid anzuthun, sondern ihn nur außer Landes zu schicken bis „auf weitere Order. Willst du," sagte er sich an Dionys wendend, „diese Vorschläge genehmigen?" „„Ja das will ich thun,"" sagte er, „„und gebe hier mein Wort, daß er kein Leid „„erfahren soll, selbst wenn er in deiner eigenen Behausung ent„„deckt werden sollte."" Am Tage darauf nun kamen gegen Abend Eurybios und Theodotes [85]) ganz außer Fassung vor Eile zu mir, und Theodotes nahm das Wort: „Platon," sagte er [86]), „hast du gestern die Zusagen des Dionys mit deinen eigenen Ohren „gehört, welche er in Betreff des Herakleides mir und dir ertheilte?" —„„Allerdings,"" antwortete ich. — „Aber dennoch," fuhr er fort, „laufen jetzt seine Hellebarden herum und suchen des Herakle„des habhaft zu werden, und er scheint hier irgend wo zu sein; „drum mußt du jetzt auf jeden Fall mit zu Dionys gehen!" — [p. 349] Wir machten uns also auf, kamen bei dem Herrn vor, und ich, während jene Beiden mit Thränen in den Augen da standen, nahm also das Wort: „Diese zwei Männer da sind in Furcht, „du möchtest, deinen gestern in Betreff des Herakleides gegebenen „Regenten-Worten entgegen, heute etwas Anderes verfügen; denn „es scheint mir ganz offenbar zu sein daß er von seiner Flucht zu„rückgekehrt ist und hier irgendwo sich aufhält." — Nach Vernehmung dieser Worte wurde er ganz Feuer und Flamme und bekam alle Farben, wie sie ein Erzürnter bekömmt. Da fiel Theodotes ihm zu Füßen, faßte weinend ihn an der Hand und flehte, ja nicht so etwas zu thun. Ich aber unterbrach ihn mit dem Zu-

spruche: „Habe Muth, Theodotes! Dionys wird es mit seiner „Würde nicht vereinbar finden seinem gestrigen Regenten-Worte „entgegen einen Treubruch zu begehen.“ Da sah er mich an, und zwar mit einem gewaltigen Herrscherblick und sagte: „Dir hab' ich gar nichts zugesagt!“ — „„Und doch, der Himmel weiß es,““ entgegnete ich, „„bist du es gewesen, der gestern sein Wort dafür „„gegeben, worüber dieser da heute dich bitten muß, keinen Wort-„„bruch zu begehen!““ — Nach diesen Worten wandt' ich den Rücken und verließ das Zimmer. Nach diesen Vorfällen fuhr Dionys seinerseits fort Jagd auf Herakleides zu machen, Theodotes aber schickte Boten an ihn mit dem Rathe zur Flucht. Als Dionys den Tisias und die Hellebarden zur Verfolgung aussandte, war, wie es hieß, Herakleides um ein paar Stunden früher in das Gebiet der Karthager entwichen. Nach diesem Vorfalle nun schien dem Dionys seine alte Intrigue einen vor der Welt plausibelen Grund zu Feindschaft gegen mich gefunden zu haben, um der Herausgabe von Dion's Geldern überhoben zu sein. Und da war denn die erste Folge dieser Feindschaft, daß er mich aus dem Gebiet seiner Burg wegschaffte, unter dem Vorwande daß die Frauen in dem Burggarten, in welchem ich bisher meine Wohnung hatte, einen gewissen zehntägigen Gottesdienst zu verrichten hätten [87]); demnach müßte ich derweilen mich bei Archidemos aufhalten. Und als ich daselbst war, ließ mich einmal Theodotes zu sich bitten und hatte dann große Klagen über die damaligen Regierungs-Maßregeln so wie auch Viel zu tadeln an Dionys. Als dieser aber meinen Besuch bei Theodotes hörte, so fand er hierin einen weiteren zweiten ihm sehr willkommenen Grund zu einem Bruche mit mir, welcher dem ersten wie ein Ei dem andren glich; er ließ mich durch einen gewissen Abgesandten fragen, ob ich wirklich auf eine an mich ergangene Einladung bei Theodotes gewesen sei. Und

als ich auf diese Frage mit einem Allerdings antwortete, so erwiederte jener Abgesandte: „nun, da habe ich den hohen Auftrag dir „zu eröffnen, daß du dir auf keinerlei Weise dadurch eine Empfeh-„lung bereitest daß du den Dion und seine Freunde bei jeder Gele-„genheit höher stellst als den Herrn!“ — Das waren die Worte, und er ließ mich nicht wieder zur Wohnung in seinen Gemächern einladen, vermuthlich weil er glaubte, ich wäre offenbar ein intimer Freund von Theodotes und Herakleides und ein Feind von ihm; auch setzte er wohl auch darum keine gutgesinnte Stimmung bei mir voraus weil die Gelder des Dion bis auf den letzten Pfennig fort waren. [p. 350] Ich wohnte hierauf [88]) außerhalb der Burg unter den Söldlingen. Aber da kamen unter andern die zur Dienerschaft gehörenden athenischen Landsleute zu mir und gaben mir den Wink, daß unter den Leichtbewaffneten ein arger Haß verbreitet sei, und einige davon drohten mich, wenn sie mich erwischten, zu ermorden. Da sinne ich denn auf irgend eine Rettung aus dieser Gefahr auf folgende Weise. Ich schicke an Archytas und andre Freunde in Tarent mit dem Bedeuten, in welches Schicksal ich gerathen sei. Und diese verschafften sich unter dem Vorwande einer Gesandtschaft von ihrer Vaterstadt ein Schiff mit dreißig Rudern und schickten es nebst Lamiskos, einem der Ihrigen. Dieser kam, legte eine Fürbitte bei Dionys ein, indem er ihm von mir berichtete, daß ich abzureisen wünschte, und er möchte geruhen dieß zu willfahren. Er sagte darauf zu und entließ mich mit dem nöthigen Reisegeld. Die Gelder Dion's anlangend, so forderte ich weiter nichts, und er gab auch nichts davon heraus.

Als ich auf dem Peloponnes nach Olympia kam [89]), traf ich da Dion unter den Zuschauern und erzählte ihm meine Erlebnisse. Und unter Anrufung Gottes zum Zeugen betheuerte er mir, meinen Vertrauten und Freunden, er werde Anstalten treffen um Dionys

zu bestrafen, für mich wegen seines an mir begangenen „Treubruchs am heiligen Rechte der Gastfreundschaft“ (dies war sein Gedanke hierüber und sein Wort), für seine eigene Person wegen der ungerechten Landesvertreibung und Verbannung. Nach Hörung dieser seiner Aeußerung sagte ich zu meinen Freunden, sie könnten für ihre Person ihn nach Belieben in diesem Gedanken bestärken; ich für meine Person aber machte ihm folgende Vorstellung: „Mich hast „du nebst den übrigen Freunden auf eine gewisse Art veranlaßt „mit Dionys an einem Tische zu essen, unter einem Dache zu „wohnen und in Gemeinschaft mit demselben den Göttern zu opfern; „und dieser Mann hegte in Folge vieler Verdächtigungen nach al„ler Vermuthung den Gedanken, daß ich und du ihm nach Leben „und Herrscherthrone strebten, und doch hat er mich nicht tödten „wollen, sondern sein Herz bebte vor solcher That zurück. In Rück„sicht dessen ist das also mein Entschluß: ich stehe nicht in einem „Alter um irgend Wem noch grade in einem Kriege mit den Was„fen beizustehen; habt ihr gegenseitig Freundschaft nöthig und gilt's „was Gutes zu stiften, so ruft mich zu Hülfe; so lange ihr Böses „beabsichtigt, ruft euch Andre bei!“ — Diese versöhnlichen Worte sprach ich, obwohl ich noch voll Unmuth war über meine Reise nach Sicilien und meinen dortigen Unstern. Aber sie hörten nicht auf diesen Rath und ließen auch in den deßhalb wiederholt gepflogenen Unterredungen von mir sich nicht umstimmen; sie haben daher die Schuld von allem dem jetzt erfolgten Unheil sich selbst zuzuschreiben. Freilich wenn Dionys das Vermögen Dions hätte verabfolgen lassen oder wenn eine von mir beabsichtigte volle Aussöhnung zu Stande gekommen wäre: so wäre, natürlich, so weit menschliche Voraussicht reicht, von allem jenem Unheil nichts geschehen. Denn was meinen guten Willen und mein Vermögen anlangt, so hätte Dion ich leicht davon zurückhalten können. Aber nachdem sie nun

einmal feindlich gegen einander aufgetreten waren, so haben sie dadurch nach allen Seiten Unheil gebracht. [p. 351] Obwohl Dion ganz denselben guten Willen hatte, welchen nach meiner Ansicht ich sowohl wie jeder andere ordentliche Mann in Bezug auf seine Gewalt, über die seiner Freunde und über die seines Staates haben muß, welcher im Besitze der Gewalt und der größten Ehre die größten Wohlthaten in seinem Kreise zu verbreiten gedenkt. Das geschieht aber nicht [90]) wenn einer nur sich bereichert, dadurch daß er auf politische Verbindungen sinnt und Verschwörungen zusammen bringt, wobei er doch im Grunde seiner Seele arm ist und über Alles commandiert, nur nicht über sein Inneres, und wobei er der feigste Sclave der sinnlichen Lüste bleibt; ferner geschieht's nicht wenn er hernach die Männer der besitzenden Klasse als Feinde des Vaterlandes hinrichten läßt, das Vermögen derselben verpraßt, wenn er seine Helfershelfer und Mitverschworenen zu gleicher Handlungsweise ermahnt, damit sie ihm nicht vorwerfen können, sie müßten in Armut schmachten. Und nicht besser geht's wenn einer von seiner Vaterstadt hoch gestellt wird, weil er auf folgende Weise den Wohlthäter an ihr spielt daß er in Folge von Volksbeschlüssen das Vermögen der wenigen Aristokraten unter die Demokraten vertheilt, oder daß er als Volks-Patron einer großen Stadt, welche über viele kleinere herrscht, unter die Bevölkerung der Hauptstadt, in welcher er das Ruder führt, das Vermögen der Nebenstädte ohne Scheue vor Rechtsverletzung zuwendet und vertheilt. Nein, weder ein Dion noch ein Anderer seiner Denkart geht je freiwillig nach einer solchen politischen Gewalt, deren Sündenschuld auf ihm und seinem ganzen Geschlechte für alle Ewigkeit liegen würde. Wohl aber würde ein Solcher Hand anlegen bei einer moralisch-vernünftigen Staatsregierung und bei Aufstellung eines Staatsgrundgesetzes welches auf der heilsamen Basis der reinsten Gerechtigkeit und

der göttlichen Vernunft errichtet wäre und welche sich verwirklichen ließe ohne die geringste Hinrichtung und Verbannung. Solche Plane nun verfolgte in unseren Tagen auch Dion, indem er zwar vorzog eher politische Sünden zu erdulden als sie zu verüben, dabei aber auch gegen die Erduldung von Unwürdigkeiten seine vernünftigen Maßregeln nahm. Dennoch fiel er, nachdem er bereits auf dem Puncte stand über seine Feinde zu siegen, und dieses Unglück darf einen nicht wundern. Der für alles heilige Recht lebende Mann bestialischen Menschen gegenüber, wenn er Besonnenheit und Verstand übt, täuscht sich zwar im Ganzen niemals über die Seelen-Verfassung bei solchen Kameraden, aber dabei hat es nichts Auffallendes wenn ihm dabei vielleicht passiert was manchmal dem tüchtigen Steuermann begegnet, dem zwar der kommende Sturm nicht unbekannt ist, wohl aber die ungewöhnliche und unerwartete Größe der Stürme, und den daher der Sturm nur zu Grunde richten konnte durch seine aller menschlichen Berechnung überlegene Gewalt. Eben so gieng es bekanntlich dem Dion bei seinem Falle. Daß [91]) diejenigen welche ihn stürzten schlecht waren, das entgieng ihm gar nicht, aber welchen ungeheuern Abgrund von Herzensrohheit, von der übrigen Versunkenheit und Bestialität sie in ihrem Innern bargen, das blieb ihm unbekannt, und darin verrechnete er sich und kam zu Fall, wodurch er Sicilien in tausendfachen Jammer versetzte.

Welche Rathschläge nun ich noch zu geben hätte, diese sind bereits gegeben und es mag hiemit sein Bewenden haben. [p. 352] Es schien aber für mich eine unerläßliche Pflicht zu sein, die Gründe darzustellen, aus welchen ich noch ein Mal eine zweite Reise (zu Dionys II) nach Sicilien vornahm, weil das Resultat ihrer Absicht so wider alle Erwartung und so unbegreiflich ausfiel. Und wenn es nun nach dieser Darstellung irgend einem begreiflicher vorkömmt, und wenn einem jenes Resultat vollständig erklärende Rechtfertigungsgründe vorhanden zu sein scheinen: so hat diese Darstellung ihr vollständiges Maß und Ziel erreicht.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 2

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Dreihundertunddrittes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1859.

Platon's
Werke.

Fünfte Gruppe:

Zweifelhaftes und Unächtes.

Zweites Bändchen.

Dreizehn Briefe,

zum ersten Male verdeutscht und durch Anmerkungen erläutert

von

Dr. Wilhelm Wiegand,

Director des Gymnasiums und der Realschule zu Worms.

Zweites Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1859.

Achter Brief.

Inhalt.

Platon verspricht in diesem auch an die Verwandten, die einheimischen wie außer Syrakus wohnenden politischen Freunde des Dion gerichteten Briefe einen politischen Rath zu ertheilen, durch dessen Ausführung Heil über sie, Heil über Syrakus und selbst Heil über ihre Feinde kommen werde, mit alleiniger Ausnahme des Feindes welcher mit einer fluchwürdigen That belastet sei. Nachdem er den schroff sich gegenüberstehenden politischen Parteien, der nach Militär-Despotismus (Tyrannei) strebenden sowohl wie der ultrademokratischen, die Quelle alles politischen Heils, die Mäßigung, und in dieser Beziehung das alte patriarchalische Fürstenthum (Basileia) empfohlen hat: so räth er ihnen durch den Mund des (verewigten) Dion

I) eine Dreikönigs-Herrschaft:

Dions Sohn, Dionysens I Sohn Hipparinos und Dionys II, falls dieser freiwillig von der Tyrannei absteht und eine verfassungsmäßige Herrschaft anerkennen will. Diese drei Könige sollen herrschen etwa nach Art der (zwei) spartanischen Könige. — Abgeordnete Vertrauensmänner von beiden Parteien sollen sodann die Friedensbedingungen, die Gesetze und die Verfassung entwerfen.

II) Weitere Erklärung des gleichsam als Geist redenden Dion, was Alles er zum Heile des Staates und der Menschheit vollbracht haben würde, wenn er am Leben geblieben wäre.

Religiöser Schluß.

Platon wünscht den Verwandten, einheimischen wie auswärtigen politischen Freunden des Dion Segen der Vernunft in allen Handlungen ihres Lebens. Aber durch welche moralisch-politische Ideen ihr den größten Segen in eurem Wirken haben könntet, damit will ich nach Vermögen euch bekannt machen. Ich hoffe aber vorzüglich euch vor Allen natürlich die zum Besten dienenden Rathschläge zu ertheilen, jedoch euch nicht allein sondern in zweiter Linie auch allen Einwohnern in Syrakus und in dritter Linie auch euren Feinden mit und ohne Kriegswaffen, mit alleiniger Ausnahme, wenn einer etwa mit einer allgemein fluchwürdigen That belastet ist; denn solche Thaten sind unheilbar und Niemand wird je wieder ihre Schuld auswaschen. Vernehmet aber mit eurer Seele welche Gedanken ich euch jetzt mittheile.

Nachdem in ganz Sicilien die Tyrannen-Herrschaft abgeschafft worden ist [1]), so dreht sich euer ganzer Kampf eben darum: daß Einige jene Herrschaft wieder herstellen, Andre dagegen die Befreiung davon gründlich vollenden wollen. In solchen Fällen scheint der gemeinen Mehrzahl der Politiker das jedes Mal der richtigste Rathschlag zu sein, daß hier man die Maßregeln vorschlagen müsse, welche den politischen Gegnern das möglich größte Verderben, der eignen Partei aber den größten Vortheil bringen. Aber die unvermeidliche Folge davon ist daß ein Staatsmann selbst sich viele Schlappen andrer Art zuzieht, wenn er über die Gegenpartei viele arge Maßregeln verhängt. Und ihr braucht gar nicht weit zu gehen, um die Wahrheit dieses Grundsatzes in der Wirklichkeit deutlich zu sehen; ihr braucht nur die bisherige Geschichte eben in Sicilien zu betrachten, welche nur darin bestand, daß die eine Partie die andre zu maßregeln sucht, und die andre sich gegen diese Maßregeln thätlich zur Wehre setzt. Von den Folgen solcher Rathschläge könnt ihr ein Liedchen singen und gründliche Lehrmeister für jeden Zweifler darüber werden. An solchen Rathschlägen also für die zum Maßregeln geneigte Partei-Leidenschaft gibt es keinen Mangel; dagegen aber solche Rathschläge, welche Allen ersprießlich werden, Freund wie Feind, und beiden Seiten den möglich geringsten Nachtheil bringen, diese zu erspähen ist nicht leicht, und hat man sie erspähet, so ist es nicht leicht sie zu verwirklichen, und ein solcher Rath und der Versuch ihn sprachlich auszudrücken scheint nur ein frommer Wunsch zu sein. Drum soll er uns Veranlassung zu einem frommen Wunsche im eigentlichen Sinne des Wortes werden; [p. 353] denn jedes Wort und jeden Gedanken muß man mit Gott beginnen [2]), und dieses unser Gebet möge in Erfüllung gehen und uns einen politischen Rath der oben gedachten Art eingeben!

Bevor der Krieg in Sicilien begann, herrschte eine einzige Familie fortwährend über euch und wohl auch über eure jetzigen Gegner, und diese Familie wählten eure Väter in der Lage einer gänzlichen Verzweiflung, als für das griechische Sicilien die äußerste Gefahr vorhanden war von den Karthagern verwüstet und ihrer Barbaren-Herrschaft unterworfen zu werden. Denn damals erkoren sie erstlich den Dionys I als jungen und kriegerischen Mann zu der ihm zusagenden Leitung der Kriegsgeschäfte, und zweitens zu seinem älteren Beirath Hipparinos, behufs der Rettung Siciliens, und gaben ihnen den bekannten Titel: unumschränkte Herrn der Republik. Und sollte nun einer glauben, eine göttliche Fügung und ein Gott, oder die persönliche Tüchtigkeit der beiden Oberen, oder Beides nebst der Bürgerhilfe sei glücklicher Weise die Ursache

zur damaligen Rettung geworden: so mag das hingestellt sein, wie immer einer darüber denkt. Rettung aber ist nun einmal damals geglückt in Folge der damaligen Thaten. Nachdem jene beiden Männer sich mit solchen Eigenschaften gezeigt, so ist es billig daß Alle für ihre rettenden Thaten sich dankbar beweisen. Wenn aber in der Folge der Zeit die unumschränkte Herrschaft der Republik von dem damaligen Geschenk der Bürgerschaft einen schlechten Gebrauch gemacht hat: so hat sie bereits dafür ihre verdiente Strafe oder hat sie noch zu verbüßen. Da erhebt sich die Frage: Welche Strafe soll ihnen nach den obwaltenden Umständen zu Theil werden, welche auf die natürlichste Weise die angemessene wäre? Wenn ihr eurerseits es für eine Möglichkeit halten solltet sich jener Herrn ohne große Gefahren und Mühen zu entledigen, oder wenn diese die Möglichkeit sehen sollten so leichten Spiels die Herrschaft wieder zu erhalten: so würde es auch keine Möglichkeit geben für die Ertheilung der unten vorzutragenden Rathschläge. Da müßt ihr aber beiderseits beherzigen und euch ins Gedächtniß zurück rufen wie oft ihr beiderseits am langgehofften Punkte standet, euch jedesmal im Glauben zu wiegen, es fehle jetzt wohl nur ein klein Wenig [3]), um in der Politik Alles ganz nach Wunsch und Willen gehen zu sehen, und daß hernach dieses klein Wenig jedesmal unglücklicher Weise die Quelle tausendfacher Uebel wurde, und daß es niemals ein Ende davon gab, sondern das längst schon geglaubte Ende knüpfte sich immer wieder an einen neu keimenden Anfang, und durch diesen ewigen Kreislauf riskiert sowohl der gesammte Begriff von Herrschergewalt als auch der von Unterthan ganz zu Grunde zu gehen. Ja, wenn eintreffen sollte was als eine Wahrscheinlichkeit voraus zu sehen ist, obgleich man es nicht wünscht, so wird dadurch ganz Sicilien der hellenischen Sprache und Cultur verlustig, wenn es als Beute unter irgend eine barbarische Knute

und Kralle der benachbarten Punier oder Römer [4]) verfällt. Gegen diese Gefahren nun müssen alle Hellenen mit allem möglichen Fleiße ein Heilmittel suchen. Wenn nun Jemand ein treffenderes und heilsameres hätte als das welches unten von mir angegeben werden soll: so würde er mit dem vollsten Rechte den Namen eines Griechenfreundes dadurch verdienen daß er es zum Besten gäbe. [p. 354] Was mir aber für jetzt unmaßgeblich als das beste erscheint, dies mein Geheimniß will ich jetzt mit aller Freimüthigkeit und in einer für alle Seiten unparteiischen Sprache mittheilen. Denn [5]) ich rede natürlich als eine Art Schiedsrichter, in Gedanken an beide Seiten mich wendend, sowohl an den knechtenden als auch an den geknechteten Theil, und diese mögen im Voraus wissen daß jeder einzelen Seite ich keinen anderen als meinen schon alten Rath ertheile. Da [6]) wäre denn jetzt aber meine rathgebende Sprache an jeden nur ein militärisches Regiment führenden Souverän vor Allem einmal erstlich sowohl diesen Namen als auch die Handlungsart eines solchen zu vermeiden und wo möglich diesen Namen in den eines patriarchalischen Fürsten zu verwandeln. Dieß ist aber möglich, wie ein weiser und tüchtiger Mann, Lykurgos, es praktisch bewiesen hat [7]). Als er das Volk seiner Nation in Argos und Messene [8]) aus den patriarchalischen Fürstenthümern in die Gewalt von militärischen Zwingherrn kommen sah, und daß diese beiderseits sich selbst und auch ihr Gemeinwesen zu Grunde richteten: so brachte er, aus Besorgniß sowohl für seine Bürgerschaft wie für sein fürstliches Haus, ein Heilmittel herbei, bestehend erstlich in dem Regimente des Senates und dann in der volksthümlichen Errichtung der Epheren [9]), welche der Zaum und der Anker der Fürstenwürde sein sollte, und daher genießen da so viele Generationen mit Ruhm eine friedliche conservative Regierung, dieweil dort Gesetz [10]) der souveräne Fürst über die Menschen war, und

nicht Menschen souveräne Herrn über die Gesetze! Und in diesem Sinne ergeht denn jetzt auch mein Rath an Alle, und zwar erstlich an diejenigen Regierenden welche nach einer militärischen Allgewalt streben: sie sollen verabscheuen und fliehen [11]) das gepriesene Glück eben so unersättlich hab- und genußsüchtiger als unverständiger Landesherrn; sie sollen ihre Herrschaft in eine patriarchalisch königliche Regierungsform zu verwandeln suchen, dem Staatsgrundgesetze als dem eigentlichen königlichen Souverän unterthan sein; und dabei bleiben sie im Besitze der höchsten Ehren sowohl von Seiten der Menschen als von Seiten der Gesetze. Mein zweiter Rath geht an die Unterthanen, welche nach Nichts als nach Freiheit des Lebens schreien und vor dem Joche des Gehorsams als einem Uebel in der Welt einen argen Abscheu haben: diesen rathe ich, sich ja zu hüten daß sie nicht durch einen unersättlichen Heißhunger nach einer gewissen Ueber-Freiheit in das Revolutions-Fieber ihrer Voreltern verfallen, welches sie in Folge einer anarchischen Freiheit damals auszustehen hatten, aus Liebe zu einer übermäßigen [12]) Freiheit. Das nämlich vor den dictatorischen Herrschern Dionysios und Hipparinos die Oberhand habende Volk lebte damals, wie es wähnte, in solcher Glückseligkeit, indem es dem Taumel der Schwelgerei sich hingab und mit seinen Befehlshabern befehlshaberisch verfuhr. Unter andren setzten sie die vor Dionys commandierenden Feldobersten ab [13]), verbannten sie, ohne Urtheil nach irgend einem Gesetze, damit sie natürlich vor gar Nichts knechtisch gehorsam zu sein brauchten, weder vor einem Richterspruch noch vor einem Gebot des Gesetzes, sondern frei wären, frei überall und frei auf alle Weise. Und daraus keimten ihnen die militärischen Tyrannen-Herrschaften. Denn Knechtsinn und Freiheitsinn im Uebermaße sind einer wie der andere ein großes Unheil, bei gehörigem Maße dagegen ein großes Heil. Das [14]) gehörige

Maß aber anlangend, so beobachtet dieß der Knecht vor Gott, nicht beobachtet es der Knecht vor den Menschen: [p. 355] denn Gott ist das Gesetz für vernünftig sich selbst beherrschende Menschen, für die unvernünftigen ist es die sinnliche Lust.

Bei den also bewandten Umständen bitte ich die Freunde Dion's die hier allen Syrakusern ertheilte Rathschläge denselben als einen gemeinschaftlich von jenem und mir gegebenen guten Rath bekannt zu machen. Ich bin aber nur der Dollmetscher [15]) von seinen Gedanken, welche er, wenn er noch am Leben wäre und es vermöchte, an euch richten würde. Welches ist denn nun, könnte einer hier fragen, die Lehre, welche euch unter den gegenwärtigen Umständen Dion's Rath geben würde? Folgende:

O Syrakuser! Schafft [16]) euch vor allem erstlich eine gesetzliche Verfassung an, welche die Gedanken eures Geistes nicht auf Gelderwerb und Reichthum, nicht auf Befriedigung eurer Begierden hinleuken, sondern, da es dreierlei Güter [17]) des Lebens gibt, die der Seele, die des Leibes und die des äußeren Glückes: so müssen eure Gesetze der Art sein daß sie die Güte der Seele am höchsten stellen, daß sie der des Leibes den zweiten Rang einräumen, weil diese unter der der Seele steht, daß sie endlich den dritten und letzten Platz dem Geld- und Gutbesitz geben, so daß dieser als der Sclave von Leib und Seele erscheint. Und das heilige Gottesgebot [18]), welches solche segensvolle Wirkung hat, das, wäre denn einmal die Aufstellung eines eine vernünftige Gleichheit verheißenden Staatsgesetzes von euch, welches Alle wahrhaft glücklich macht die dasselbe befolgen; dagegen die Weltlehre, welche nur das Glück des Reichthums predigt, ist selbst eine armselige, da sie nur das unvernünftige Weiber- und Kindergeschwätz ist [19]), und macht auch die armselig welche sich von ihr verführen lassen und sie im Leben befolgen. Wenn ihr einmal den Segen dieser meiner Lehren über

politische Gesetzgebung in der Wirklichkeit gekostet habet, so werdet ihr dann erst praktisch einsehen lernen [20]) daß ich hier euch Wahrheiten predige; nur die Erfahrung ist bekanntlich der wahrste Prüfstein in allen Dingen. Dieweil Sicilien jetzt in einer sehr kritischen Lage sich befindet, und ihr weder rechte Sieger noch auch vollständig Besiegte seid: so wäre nach Annahme des oben von mir empfohlenen Staatsgrundgesetzes billig und sicherlich auch praktisch vortheilhaft einen gewissen gerechten Mittelweg einzuschlagen [21]) zwischen euch, die ihr vor der Knute des Staats-Regimentes einen Abscheu habet, und zwischen denen welche das Ruder des Regimentes wieder in die Hände zu bekommen wünschen; denn ihre Vorfahren haben, was hier ein sehr zu beachtender Punkt ist, die Hellenen von der Barbaren-Herrschaft gerettet und haben deßhalb auch ein Recht in Bezug auf Aufstellung einer Staatsverfassung ein Wort mit zu sprechen. Aber wäre man damals zu Grunde gegangen, so wäre weder eine Berathung noch eine Hoffnung zum Besseren übrig geblieben. Aus diesem Grunde nun möge der einen Seite Freiheit mit einem patriarchalisch königlichem Regimente, der andren eine durch ein Staatsgrundgesetz beschränkte königliche Gewalt zu Theil werden, indem die Gesetze die eigentliche Oberherrlichkeit ausüben nicht nur über die Staatsmitglieder sondern auch über die Könige selbst, wenn sie eine Handlung gegen das Grundgesetz begehen sollten. Nach allen diesen versöhnenden Schritten schreitet unter Anrufung des Himmels ohne Intrigue und mit gesundem Verstande zur Königswahl, und zwar zum *ersten* [22]) wählet meinen Sohn, aus zweierlei Rücksicht, einmal aus Rücksicht auf mich und aus Rücksicht auf meinen Vater. Denn mein Vater hat in der damaligen kritischen Zeit den Staat von den Barbaren befreit, ich aber in unseren Tagen zwei Mal [23]) von Tyrannen, [p. 356] wovon ihr selbst Augenzeugen gewesen seid. Zum *zweiten* Könige

wählt euch sodann am schicklichsten den meinem Vater gleichnamigen Sohn des Dionys I, und zwar in Rücksicht sowohl seines bekannten hilfreichen Beistandes als auch wegen seines moralischen Charakters: denn er sucht, obwohl von einem Tyrannen entsprossen, euren Staat frei zu machen, und dadurch hat er seiner Person wie seinem Hause eine dauerndere Größe erworben als durch den Besitz einer vergänglichen und mit Unthaten befleckten Tyrannen-Krone. Zur Annahme der *dritten* Königswürde von Syrakus muß man nach voraus gegangener gegenseitiger Uebereinkunft den jetzt an der Spitze des Heeres eurer Feinde stehenden Dionys II, Sohn des Dionys I, einladen, falls er freiwillig mit der Regierungsform eines verfassungsmäßigen Königthums es fertig bringen will, und zwar erstlich aus dem Beweggrunde der Furcht vor den Wechselfällen eines absoluten Gewaltherrschers, zweitens aus dem Beweggrunde seines besseren Gefühls für sein Vaterland, für die Erhaltung der ehrwürdigen Tempel und Altäre, für die Erhaltung der Gräber seiner Vorfahren, erwägend daß er durch fortgesetzten leidenschaftlichen Partei-Starrsinn gänzlich Alles verlieren kann und dann dem schadenfrohen Auslande zum Spotte wird. Die drei Könige aber, ihr möget ihnen nun die Gewalt der lakedämonischen geben oder dieselbe nach vorausgegangener Capitulation noch verringern, setzet etwa auf diese Weise ein, welche eben [24]) zwar euch angedeutet worden ist, worüber ihr aber doch jetzt noch ein Weiteres zu vernehmen habt.

Wenn das Haus [25]) Dionys und Haus Hipparin sich zur Pacification Siciliens die Hände reichen, um den gegenwärtigen unheilsvollen Wirren ein Ende zu machen, zu ihrem eigenen Ruhme und zu dem ihrer Häuser für jetzt und alle Zeiten: so ernennet, wie früher schon bemerkt wurde, auf die vorläufigen Concessionen eine gewisse aus Einheimischen oder Auswärtigen oder auch aus Beiden

gemischte Commission, und zwar von solcher Qualität die Glieder derselben daß jene beiden Häuser sie als Bevollmächtigte zu den fraglichen Ausgleichungen adoptieren, und zwar in der Anzahl welche ihnen beliebt. Ist aber diese Commission niedergesetzt, so soll sie zuerst eine auf dem sittlichen Gefühle des Volks beruhende Gesetzgebung aufstellen, und eine solche Verfassungsform daß schicklicher Weise darin die Könige die Oberpriester und die Träger anderer höheren Würden werden können, welche sich für die der dereinstigen Wohlthäter [26]) und Mehrer der Wohlfahrt des Vaterlandes schicken; ferner nebst einer Volksversammlung und einem Staatsrathe sollten sie einen Polizeirath [27]) von fünfunddreißig Mann errichten zur Handhabung von Frieden und Ordnung; ferner Gerichtshöfe die einen für diese, die andren für jene Rechtsfälle: der Criminal-Gerichtshof über Tod und Verbannung bestehe aus fünfunddreißig Gerichtsräthen. Außer diesen soll ferner ein Oberappellations-Gerichtshof [28]) errichtet werden, wählbar aus den jedes Jahr abtretenden Beamten, und zwar aus jeder Amts-Branche allemal nur einer, welcher sich nämlich als den besten und gerechtesten erwiesen hat; diese sollen für's folgende Jahr in oberster Instanz über ihre Mitbürger in allen Sachen richten in welchen es sich um Todes-, Zuchthaus- und Verbannungs-Strafe handelt. Einer der Könige soll bei solchen Processen als Richter nicht gegenwärtig sein, da er als ein Hoheprieſter von einem Todes-, Kerker- und Verbannungs-Urtheil rein bleibt. [p. 557].

So lange ich am Leben war, gieng einmal all mein Denken dahin, daß solche Staatsplane bei euch verwirklicht würden, und diese Gedanken hab' ich noch. Wenn nicht Ausländer und Hölle mir einen Strich hindurch gemacht hätten, so hätte ich nach dem mit euch errungenen Siege über unsere Gegenpartei ein Staatsgrundgesetz ganz in der Art realisiert wie ich es in meinen Gedanken hatte; hierauf [29]) hätte ich, wenn die praktische Ausführung meiner Ideen nach meinem Sinne von Statten gegangen wäre, in dem übrigen Sicilien die Städte wieder aufgebaut, indem ich einerseits die Barbaren, mit Ausnahme derer welche im allgemeinen Freiheitskampfe gegen die Tyrannei mitgefochten, aus dem jetzt von ihnen occupierten Theile vertrieben, andererseits die früheren Bewohner der hellenischen Gebiete in ihre alte Heimat wieder eingesetzt. Und eben dieselben Reform-Plane theile ich auch jetzt noch euch allen mit, um sie theoretisch zu studieren, um sie praktisch auszuführen, und um Alle zu deren Realisierung zu ermahnen, und den der nicht Theil daran nehmen will, müßt ihr für einen gemeinsamen Feind halten. Diese politischen Reform-Plane sind in Absicht auf ihre Verwirklichung keine Unmöglichkeiten; denn welche Ideen in zwei Seelen wirklich existieren und welche Leute von Vernunft und Verstand nach gehöriger Ueberlegung leicht als die besten finden müssen, diese ganz für Unmöglichkeiten zu halten, das kann nur ein Dummkopf. Unter den zwei Seelen [30]) verstehe ich aber die des Hipparin, des Sohnes von Dionys I, und die meines Sohnes. Denn sind diese einmal in der Idee ihrer Politik mit sich einig, so werden sie, denk' ich, wenigstens mit allen denen Syrakusern welchen das Wohl ihres Staates am Herzen liegt auch einig darüber werden.

Und nun nahet euch mit Ehrerbietung und andächtigem Gebete allen Göttern sowohl als auch den übrigen Wesen, welchen man nebst den Göttern bei Erflehung eines höheren Beistandes sich nähern muß; belehret auf wissenschaftlichem Wege und ermahnet zur Ausführung jenes Planes Freund und Feind mit Sanftmuth und auf alle Weise der Güte und werdet nicht müde, bis ihr die von mir euch jetzt ertheilten moralisch-politischen Rathschläge als aus dem

Himmelreich Wachenden zugesandte Träume vollkommen und glücklich auf Erden verwirklicht habet.

Neunter Brief.

Inhalt.

Platon ermahnt den Archytas, der darüber geklagt hatte daß er sich von den Staatsgeschäften noch nicht frei machen könne, zu bedenken daß der Mensch nicht für sich allein geboren ist, sondern zum Theil auch dem Vaterlande u. s. w. Ueberdieß fielen die Staatsgeschäfte, wenn die Edlen sich denselben entzögen, den Schlechten in die Hände.

Platon wünscht dem Archytas [1]) Heil und Segen der Vernunft in allen seinen Handlungen.

Archippos und Philonides [2]) sind zu mir gekommen und haben mir den Brief [3]), den du ihnen mitgegeben hast, und die Nachrichten von dir überbracht. Ihre Staatsgeschäfte nun anlangend so haben sie dieselben ohne Schwierigkeiten abgethan (sie erforderten ja auch gar keine besondere Mühwaltung); sodann erzählten sie mir von den Thaten deinerseits und äußerten sich dabei, wie lästig es dir sei daß du von der Last der Staatsgeschäfte nicht frei würdest. Daß es nun freilich das größte Glück ist sich nur mit den Angelegenheiten seiner eigenen Seele sich zu beschäftigen, [p. 358] zumal wenn man sich solche geistige Beschäftigungen gewählt hat wie du, das ist wohl aller Welt begreiflich; aber da mußt du auch das beherzigen [4]) daß Jeder von uns nicht allein für sich selbst geboren worden ist, sondern ein Theil von unserem Dasein [5]) gehört dem Vaterlande, ein Theil den Eltern, ein Theil den übrigen Lieben von

uns, der meiste Theil aber ist für die zum Gutesthun geeigneten Momente bestimmt, welche uns zufällig in unserem Leben zustoßen. Und auf den Ruf des Vaterlandes zur Besorgung seiner Interessen nicht zu hören, ist auch ganz unvernünftig; denn dadurch kömmt zugleich das Unglück daß auch eine Carriere für nichtsnutzige [6]) Menschen übrig bleibt, welche bei ihrem Schreiten zu Staatsämtern sich nicht von der heiligen Idee leiten lassen.

So weit nun hievon; was aber den Echekrates [7]) betrifft, so werde ich auch für die übrige Zeit für ihn Sorge tragen, aus Rücksicht für dich, für seinen Vater Phrynion und auch für den jungen Mann selbst.

Zehnter Brief.

Inhalt.

Auf die Nachricht, daß Aristodor ein Freund Dion's und von weisem Charakter sei, wird jener ermahnt in fester Treue und in wahrhaftiger Denkart zu beharren, denn diese Eigenschaften machten den wahren Philosophen aus.

Platon wünscht dem Aristodor [1]) den Segen in allen seinen Handlungen.

Ich höre daß du ein ganz intimer Freund des Dion jetzt bist und es durch alle Zeit warst, und dadurch zeigst du den Hauptzug [2]) eines Philosophen; denn Festigkeit, Zuverlässigkeit und Wahrhaftigkeit des Charakters, darin besteht nach meiner Lehre die wahre Philosophie. Wenn ich alle andern Wissenschaften und Geschicklichkeiten, welche andre Ziele verfolgen als die oben genannten Tugenden, nur glänzende Thorheiten [3]) nenne: so glaube ich ihnen den

richtigen Namen zu geben. Drum lebe wohl und bleibe [4]) immerdar bei deinen Gesinnungen, wie du jetzt auch bei ihnen beharrst.

Elfter Brief.

Inhalt.

Laodamas hatte den Platon aufgefordert daß er oder Sokrates ihm bei der Gesetzgebung für eine Pflanzstadt behilflich sei. Platon erklärt hierauf, daß weder Sokrates kommen könne wegen Krankheit noch er selbst wegen seines Alters.

Platon wünscht dem Laodamas [1]) Segen in allen seinen Handlungen.

Ich habe dir schon früher geschrieben, daß es in allen den von dir angegebenen Beziehungen von großem Interesse wäre, wenn du selbst nach Athen kämest; dieweil dieß aber nach deiner Angabe unmöglich ist, so wäre es in zweiter Linie hierauf am Besten, wenn wo möglich ich oder Sokrates käme, wie du schreibst. Was nun erstlich den Sokrates anlangt, so ist er krank in Folge des Harnzwangs; und was meine Person anlangt, so würde es für mich eine Schande sein, wenn ich hinkäme und die Aufgabe nicht vollbrächte, zu welcher du mich berufst; ich habe aber gar geringe Hoffnung, daß sie von mir gelöst werden würde. Aus welchen Gründen? Dazu bedürfte es eines zweiten langen Briefes, wenn man sie alle aufzählen wollte. Unter andern bin ich auch in Folge meines Alters an Körper nicht der Mann eine kleine Reise zu unternehmen und mich allen Gefahren zu Land und zu Wasser zu unterziehen, wie es solche jetzt allerwegs gibt. Ich kann dir indessen und deinen Colonisten einen Rath geben, [p. 559] mag er auch nach der Mittheilung desselben, um mich eines Ausdruckes Hesiod's zu

bedienen, dem ersten Anscheine nach schlecht und schwer zu begreifen sein. Denn wenn sie wähnen, die Einrichtung eines wohlgeordneten Staates hänge blos von irgend einer neuen Constitution ab, ohne Vorhandensein eines souveränen Hauptes, das die Oberaufsicht führt über das gesammte Staatsleben, damit er bei Herrn wie bei Knechten auf der Bahn der vernünftigen Ordnung und der Tugend sich bewege, — wenn sie das wähnen so ist ihr Kopf verkehrt. Und ein solches Haupt wird auch schon von selbst zum Vorscheine kommen, wenn bereits Männer vorhanden sind, welche sich zum Regieren verstehen; sind diese aber nicht vorhanden, und bedarf es zur Heranbildung eines solchen Hauptes erst eines Schulmeisters von außen: so wird es euch sowohl an einem Meister gebrechen, der euch auf dem Wege der Ordnung und der Tugend erhält, als auch an gehorsamen Schülern, welche auf einen solchen Meister hören, und es bleibt euch in diesem Falle nicht Anderes übrig als die Hände zum Himmel zu erheben und von ihm den Retter aus der Anarchie zu erbitten [2]). Denn die früheren Staaten haben sich so ziemlich in derselben Lage befunden wie jetzt der eurige, und später kamen sie zu einem wohlgeordneten Staatshaushalt in Folge der Ereignisse großer Thaten, die auf dem Schlachtfelde sowohl wie in den Gebieten der bürgerlichen Thätigkeit geschahen, wann nämlich ein moralisch-politisch großer Mann in solchen günstigen Zeitmomenten aufstand und eine seiner Größe entsprechende Gewalt in die Hände bekam [3]).

Zuvor müßt ihr also in Bezug auf jene Dinge guten Muth haben, das ist eine unbedingte Nothwendigkeit; dann müßt ihr aber auch den Rath wohl beherzigen, welchen ich euch hier gebe, und dürft in eurem Wahne euch nicht einbilden, daß es eine leicht zu lösende Aufgabe sei. Gut Glück!

Zwölfter Brief[1].

Inhalt.

Danksagung an den Archytas für die zugesendeten Schriften, Vertröstung auf baldige Zusendung der von ihm versprochenen.

Platon wünscht dem Archytas von Tarent Heil und Segen der Vernunft in allen seinen Handlungen.

Die von dir zugeschickten philosophischen Denkschriften habe ich mit außerordentlichem Vergnügen empfangen und empfand die größte Freude [2]) über ihren Verfasser [3]): ja der Mann schien mir würdig seiner alten Vorfahren zu sein. Denn, wie bekanntlich berichtet wird, waren diese seine Vorfahren außerordentliche [4]) Männer, und sie zählten zu den unter Laomedon empörten Troern, gesinnungstüchtige Männer, wie die überlieferte Sage verkündet. Was meine bloß zur Erinnerung niedergeschriebenen philosophischen Aufsätze anlangt, welche du in deinem Briefe verlangt hast, so sind sie nicht fein ausgearbeitet, sondern ich habe sie dir in dem ersten Entwurfe geschickt [5]). In Bezug auf die nöthige Behutsamkeit [6]) sind wir wohl eines Sinnes, so daß es darüber keiner Erinnerung bedarf. Leb' gesund [7])!

Dreizehnter Brief[1].

Inhalt.

Empfehlung des Helikon bei Dionys, Anzeige der von Dionys geschickten Präsente, Geldgeschäfte, Empfehlung der Oberaufsicht sowohl in Regierungs- als in Hausgeschäften, sowie der

Exactitude namentlich im Schulden-Bezahlen, Bericht über Dion, Erinnerung wegen der Briefe, welche ernsthaft sind, und welche es nicht sind.

Platon wünscht dem Herrn von Syrakus, Dionys II, Segen und Heil der Vernunft in seinen Handlungen.

[p. 360] Dieser Gruß sei der Anfang meines Briefes und zugleich das Erkennungs-Zeichen daß er von mir ist. Als du einst junge Leute von Lokri bei Tische hattest, so standest du auf, weil du dich dabei etwas weit von mir befandest, kamst zu mir und sagtest mir ein sehr freundliches Wort, wie es mir und meinem Nebenmanne schien, welcher einer von unsren moralisch-politisch Gebildeten ist. Dieser sprach damals zu dir: „Wirklich, o Dionys, du „hast an Weisheit Viel von Platon profitiert!" Darauf antwortetest du: „Unter Anderm habe ich seit seiner Berufung schon eben dadurch gleich an Weisheit zugenommen, weil ich ihn hieher kommen ließ." Dieser Gesichtspunct ist nun fest zu halten, auf daß das von uns gegenseitig veranlaßte Wachsen an Weisheit immer weiter gedeihe. Und in dieser Absicht schicke ich dir nun erstlich pythagoräische Weisheit [2]), zweitens meine philosophischen Begriffseintheilungen [3]), nebst dem auch einen Mann welchen, wie es mir damals schien, du sowohl wie Archytas, wenn er zu dir kömmt, als Lehrer brauchen könnet. Was erstlich seinen Namen anlangt, so heißt er Helikon [4]), seiner Geburt nach ist er von Kyzikos, ein Schüler des Eudoxos [5]), ein in dessen ganzer Lehre fein unterrichteter Mann; er hat nebstdem einen der Schüler des Isokrates gehört und den Polyxenos, der einer aus der Schule des Bryson ist; er ist außerdem, was selten ist, nicht unangenehm im Umgange und hat keine schlechten Sitten, sondern er ist vielmehr geschmeidig und gutmüthig. Aber nicht ohne Besorgniß gebe ich ihm diese Prädikate, weil ich

meine Ansicht von einem Menschen ausdrücke, und die Menschheit gehört zwar nicht unter die Reihe der gemeinen Schöpfung, aber ist der Veränderlichkeit [6]) unterworfen, mit Ausnahme gewisser Weniger und in wenigen Beziehungen. Sonach war ich auch über dieses Menschen-Exemplar besorgt und mißtrauisch, pflegte ihn daher selbst durch persönliche Unterredung zu erforschen und erkundigte mich auch bei seinen Mitbürgern, und keiner von ihnen hat etwas Schlechtes [7]) von dem Manne ausgesagt. Erforsche aber du auch selbst ihn und beobachte Vorsicht. Wo möglich also, wenn du irgendwie Zeit hast, gehe bei ihm in die Schule und treibe auch deine übrige wissenschaftliche Beschäftigung fort; hast du keine Zeit, so lasse irgend einen fähigen Kopf von ihm unterrichten, damit du dann von diesem nach Muße lernen kannst und also an moralischer Vervollkommnung sowie an Ruhm gewinnst, auf daß dein angebliches Profitieren von mir niemals nachlasse. Doch genug hievon!

In Betreff der Gegenstände ferner welche ich dir, wie du schreibst, schicken soll, habe ich erstlich den Apollon von einem jungen, tüchtigen Künstler bekommen, und Leptines [8]) bringt dir ihn. Der Künstler heißt Leochares [9]). Es war aber bei ihm, wie ich fand, noch ein zweites herrliches Kunstwerk; ich kaufte es daher in der Absicht, deiner Gemahlinn [10]) damit ein Geschenk zu machen, weil sie mir in gesunden und kranken Tagen eine Aufmerksamkeit bewiesen welche meinen Werth erkannte und dir Ehre macht. Ueberreiche es ihr also, wenn du in dieser Beziehung nicht eines anderen Sinnes bist. Drittens schicke ich deinen Kindern zwölf Krüglein süßen Weins und zwei voll Honig. Feigen schicke ich nicht, denn ich kam zur Lese derselben zu spät; und die aufgehobenen Myrten waren verfault. Künftig wollen wir besser darauf Acht geben. Die Oel-Pflanzung [11]) endlich anlangend, so wird dir Leptines darüber erzählen.

Das Geld für diese Dinge anlangend sowohl für jene Gegenstände als auch für die Export-Zölle [12]) für den Staat, so habe ich es von Leptines bekommen, unter einem Vorwande welcher sowohl mit meiner äußeren Würde wie auch mit der Wahrheit im Einklange zu stehen schien: ich sagte ihm nämlich, ich hätte noch das Geld zu gut welches ich für das leukadische Schiff ausgelegt hätte, ungefähr 16 Minen. Diese Summe habe ich also empfangen, nach dem Empfange auf die oben genannten Gegenstände verwandt und diese nun an euch abgeschickt. Den Geldpunct betreffend, so vernimm hierauf, wie es sowohl mit deinen Geldern zu Athen steht als auch mit den meinigen. — Ich für meine Person verfahre, wie ich dir auch damals sagte, mit deinen Geldern wie mit den meiner übrigen Vertrauten; ich brauche aber möglichst wenig davon, nur für Bedürfnisse welche sowohl nach meiner wie des Gebers Ansicht nothwendig gerecht und von der Ehre geboten scheinen. Ein Fall der Art liegt mir eben jetzt vor. Von meinen Geschwisterkindern welche gerade damals starben, als ich trotz deines Ansinnens nicht den Kranz annahm, sind bei mir vier Waisen-Töchter: die älteste davon ist heirathsfähig, die zweite ist acht, die dritte ist etwas über drei Jahr, die vierte ist noch nicht ein ganz Jahr alt. Diese Mädchen müssen von mir und von meinen Verwandten nach dem Gesetze ausgestattet werden, welche ich nämlich überlebe. Die davon welche ich nicht überlebe mögen Gott befohlen sein, und so auch brauche ich die nicht auszustatten, deren Väter reicher geworden sind als ich. Für jetzt aber bin ich bemittelter als sie, auch habe ich mit andren Freunden und auch mit Dion ihre Mütter [13]) schon ausgestattet. Die älteste nun heirathet den Spensippos [14]), dessen Schwestertochter sie ist; für die Ausstattung derselben sind nun nicht weniger als dreißig [15]) Minen nöthig; denn das sind so für unsere Umstände angemessene Mitgifte. Ferner, wann meine Mut-

ter sterben wird, sind wiederum nicht weniger als zehn [16]) Minen nöthig zum Baue des Grabmals, und das sind nun einmal meine nothwendigen Ausgaben hiefür in der Gegenwart; sollte in Folge meiner Reise zu dir aber noch eine andere Ausgabe sich herausstellen, sei es eine persönliche oder eine für den Staat, wie solche nach meiner damaligen Bemerkung zu machen ist: so werde ich dahin trachten daß der Aufwand so gering als möglich wird; worüber ich aber nicht umhin kann, das kömmt auf deine Rechnung. [p. 362]

Hierauf nun rede ich von deinem Geld-Aufwande in Athen: erstlich wenn ich entweder für eine Choregie [17]) oder sonst für eine ähnliche Leistung für den Staat eine Ausgabe machen muß, so wird es, wie ich glaube, keinen Gastfreund geben der das Geld dafür hergeben will; es darf ja dir selbst auch gar nicht gleichgiltig sein, ob ein Geld-Aufwand gleich baar gemacht wird und dann auch seine Früchte trägt, oder ob er nicht baar gemacht und auf eine längere Zeit bis zur Ankunft eines deiner Leute verschoben wird und dadurch Schaden bringt; letzteres bringt nebst Unannehmlichkeit auch noch Unehre. Ich mache diese Bemerkung nicht umsonst; denn ich habe in dieser Beziehung wenigstens schon einen Versuch gemacht: ich schickte nämlich den Aegineten Erastos zu dem Andromedes [18]), bei welchem ich, als deinem Gastfreunde, auf deine Anordnung Aufnahmen von Geld machen sollte, wenn ich es nöthig hätte; ich that dieß in der Absicht, um dir auch die andren in deinem Briefe berührten Gegenstände von größerem Werthe schicken zu können. Dieser aber gab mir die treffende und naive Antwort: er habe früher schon Auslagen für den Vater dieses Herrn gemacht und sei nur mit Noth wieder zu seinem Gelde gekommen, sonach wolle er jetzt kleinere Vorschüsse zwar machen, größere aber nicht. Und in dieser Beziehung muß ich nun den Leptines loben, der das Geld nicht nur vorschoß sondern auch mit großer Bereitwilligkeit,

und er zeigte sich auch überhaupt in anderen Beziehungen durch Wort und That als einen sehr dienstfertigen Freund. Ja ich muß dir natürlich auch diese angenehmen Nachrichten wie auch die entgegengesetzten melden, wie ein Jeder in Bezug auf dich mir vorgekommen ist. Und daher muß ich dir in Bezug auf den Geldpunct noch meine offene Meinung sagen. Denn erstlich halte ich es für billig, und zweitens rede ich dieses Wort in Folge von Erfahrungen welche ich an deinen Leuten gemacht habe. Obgleich sie beständig versprechen dich auf jeden Aufwand welchen sie für nöthig erachten aufmerksam machen zu wollen, so thun sie das doch nicht gern, weil sie offenbar glauben dir dadurch zu mißfallen. Gewöhne sie also hübsch daran, sowohl in diesen wie in andren Dingen sich offen auszusprechen. Du mußt nämlich wo möglich Alles wissen, über Alles in oberster Instanz deine Entscheidung geben, darfst vor keiner Mittheilung eine Aversion haben. Für dein Staats-Regiment wird dieß vom allergrößten Vortheil sein; in Bezug auf dein Haus-Regiment brauch' ich in dieser Beziehung den Vortheil davon nicht hervor zu heben. Denn vernünftige Geldverwendungen zu machen und diese wieder ordentlich zu berichtigen, daß dieses selbst zur Vermögens-Vergrößerung förderlich ist, das gibst du selbst zu, und wirst es später noch mehr zugeben. Laß dich also von Leuten nicht in ein übeles Renommee bringen, welche vorgeben, sie nähmen Rücksichten auf deine empfindliche Seite. Denn das bringt dir gar keinen Vortheil und scheint auch gar nichts beizutragen um deinen guten Ruf in den Augen der Welt zu vermehren.

Nach diesen Bemerkungen möchte ich noch einige über Dion beifügen. Ueber manche andre Dinge nun kann ich mich noch nicht äußern bis deine angekündigten Briefe angekommen sind; in Bezug auf jene Angelegenheiten indessen, welche du bei ihm vorderhand

nicht erwähnt haben willst, habe ich zwar bis jetzt sie weder bei ihm berührt noch darüber eine Aeußerung darüber fallen lassen; aber ich suchte ihn zu sondieren, ob er die Ausführung deines Vorhabens übel oder gut aufnehmen werde, und da schien er mir nicht wenig in Harnisch gerathen zu wollen, wenn deine Plane verwirklicht werden sollten. Im Uebrigen scheint mir Dion in Wort und That ohne alle revolutionäre Gedanken zu sein.

[p. 363] Dem Kratinos, dem Bruder des Timotheos, meinem vertrauten Freunde, müssen wir einen recht schönen Kriegspanzer schenken, wie ihn die Fußgänger zu tragen pflegen, und den Töchtern des Kebes drei Kleider, jedes von sieben Ellen, zwar nicht von der feinen amorgischen [19]), sondern von der sicilischen Leinwand. Der Name Kebes wird dir ziemlich bekannt sein. Er ist einer von denen welche in den sokratischen Gesprächen vorkommen, namentlich im Gespräche von der Unsterblichkeit der Seele [20]), in welchem er nebst Simmias sich mit dem Sokrates unterredet, ein uns Allen vertrauter treu ergebener Mann.

Was ferner mein Brief-Zeichen [21]) anlangt, an welchem zu erkennen ist, welche ernstlichen Inhaltes und welche nicht, so hast du das vermuthlich noch im Gedächtnisse; dennoch aber erinnere ich dich noch einmal, es zu merken und darauf Acht zu geben; denn Viele sind es welche Empfehlungs-Briefe haben wollen und welche offen abzuweisen nicht leicht ist. Am Anfange von jedem ernstlichen Schreiben steht das Wort Gott, an dem des weniger ernstlichen das Wort Götter.

Auch die Gesandten baten mich ihrer in diesem Schreiben zu gedenken, und zwar mit Recht; denn sie reden überall gerne Gutes von dir und mir, insbesondre Philagros, welcher damals eine kranke Hand hatte. Auch Philaides, der eben vom großen Perserkönige zurückgekommen ist, pflegte über dich seine Gedanken zu äußern,

und wenn der Brief nicht gar zu lang werden würde, so würde ich dir seine Aeußerungen schreiben, drum mußt du sie dir jetzt von Leptines sagen lassen.

Wenn du den Panzer oder ein andres der hier in meinem Briefe berührten Dinge schickest, so gib sie einem mit, wem du sie selbst anzuvertrauen wünschest; hast du aber keinen besonderen Wunsch, so gib sie dem Terillos mit: er ist einer von den immer fahrenden Schiffsherrn, ein ergebener Freund von mir und ein sowohl in andrer Beziehung als auch philosophisch fein gebildeter Mann. Er ist Schwiegervater von Tison, welcher damals als ich abschiffte Polizei-Direktor war.

So lebe denn gesund und fahre fort in deinem philosophischen Studium, treibe auch die andern jungen Leute dazu an. Grüße in meinem Namen die freundliche Ballspielgesellschaft [22]) und empfehle überhaupt deiner Dienerschaft, insbesondere dem Arisokrites, falls eine Schrift oder ein Brief ankömmt, doch ja dafür zu sorgen daß sie möglichst bald zu deiner Kenntnißnahme kommen, sowie auch dich daran zu erinnern, daß du die Aufträge meiner Briefe besorgest. Auch vergiß nicht, dem Leptines sein Geld rückzuerstatten; gib es ihm möglichst bald, damit auch die übrige Welt im Hinblick auf dieses Beispiel uns dienstwilliger werde.

Jatrokles, welcher damals nebst Myronides von mir die Freiheit erhielt, schifft jetzt mit meinen Zusendungen. Beglücke ihn also mit einer Belohnung, denn er hegt eine sehr ergebene Gesinnung gegen dich und du kannst ihn brauchen zu was du willst. Ob das Original dieses Briefes oder eine Abschrift davon aufbewahrt werde, das mußt du selbst einsehen.

Anmerkungen.

Zum ersten Briefe.

1. Ueber die Begrüßungs-Formel *εὖ πράττειν* s. S. 160 ff. die Anmerkung zum Anfange des Br. III. — Uebrigens lesen, wie schon in der Einleitung erwähnt wurde, in jener Begrüßungs-Formel von den zwölf Bekker'schen Handschriften zehn: Platon, und nur zwei Dion: die Lesart Platon haben auch die Aldina und die zweite Baseler Ausgabe; endlich erwähnt Diogenes Laertius im Leben Platon's vier Briefe an den Dionys, lesen wir aber hier Dion statt Platon, so hätten wir nur drei an denselben. Diese bereits in meinem oben angeführten specimen criticum, worin ich diesen ersten Brief kritisch behandelte, angeführten Gründe sprechen für die Lesart: Platon, welche uns zudem die Beantwortung der Frage erspart: Wie ein Brief Dion's unter die platonischen gerathen konnte. — Wollte übrigens Jemand mit den meisten neueren Herausgebern bei der Lesart Dion beharren und jene Frage gehörig beantworten wollen; so hat er dann in diesem Briefe wenigstens zwei offenbare Zeichen der Fälschung: denn erstlich hätte Dion als Sicilianer und Pythagoräer in dorischem, nicht in attischem Dialekte schreiben müssen, welchen letzteren die Brief-Fabrikanten besonders liebten (s. Philostrati praef. ad epist. p. 816 Olear. und Bentleii Opusc. I, p. 22. 36. 316 und p. 368), und Bentley's darauf bezügliche Einwände (denn auch an die Aechtheit dieses von

ihm dem Dion zugeschriebenen Briefes glaubte er unerschütterlich) lassen sich mit seinen eigenen Worten widerlegen, wie ich spec. crit. p. 26 und 27 ausführlich gethan habe; zweitens nicht Dion wurde von Dionys als Bettler fortgeschickt, wie schon Socher mit Beziehung auf Plutarch's Dion, Cap. 15 richtig bemerkt hat.

2. Statt der unverständlichen Vulgata *τὸν λοιπὸν τρόπον ἀπανθρωπότερον* schlägt Ast Pl. Leben und Schr. *τὸν λ. χρόνον* vor, in seiner Ausgabe aber *τὸ λοιπόν*. Ich folgte dieser letzteren weniger gewaltsamen Aenderung schon in meinem spec. cr. und auch in dieser Uebersetzung. Derselbe Ast übersetzt die ganze Stelle: Quocirca ego in posterum vivendi mihi rationem statuam ab hominum consuetudine alieniorem, offenbar besser als Ficin (posthac modo quodam inhumaniori mihi ipsi consulam), aber, wie es mir scheint, nicht ganz treffend.

3. Bakcheios ist wahrscheinlich ein fingierter Name, wie solche sehr häufig von den Brief-Fabrikanten eingewoben werden, um ihren Produkten einen individuellen Charakter zu geben. Dieser Mannesname kömmt nach Pape außer diesem Briefe nur noch bei späteren Auctoren vor. Bemerkt werde hier ein Mal für alle Mal, daß ich alle Namen für fingierte halte, bei denen nichts weiter angemerkt wird.

4. Statt der Vulgata *πραγμάτων ποτὲ ἐνπεσούντων* stehen in der Sammlung der fragmenta Euripidea incertae sedis die Worte etwas umstellt, so daß sie mit dem von Barnesius vorgesetzten *καὶ* einen Senarius bilden. Uebrigens ist es nicht nöthig hier mit Cornarius (Eclog. IX, p. 134) und mit Stephanus *ἄλλων* in *ἄλλως* zu verändern, nachem D'Orville ad Charit. p. 444 nachgewiesen hat, daß *ἄλλος* auch die Bedeutung von *κακός* hat.

5. Van Prinsterer in seiner Prosopographia Platonica p. 165 schreibt auch diesen hier, wie schon Ast bemerkt, ziemlich unnatürlich angewandten Vers dem Euripides zu und vermuthet, daß Platon an ihn auch Phaed. 58 C gedacht habe. „Nec dubium est quin „multis in Platone locis sententiae atque opiniones, ab Euripide „gravissimis versibus expressae, occurrant."

6. Einer der Erklärer der Heraklíden des Euripides, in welchen V. 839 das Wort *γύης* auch generis masculini gebraucht ist, wie in diesem hier citierten Verse, äußert (Euripidis opp. vol.

VI, p. 380 der Glasg. Ausgabe) die beiläufige Vermuthung, daß der incertus poëta jener Verse Simonides sei; aber ein deßhalb berathener Freund möchte in einer brieflichen Mittheilung eher auf Pindar rathen, wohin auch der Gebrauch der dorischen Formen ziele, sie seien vielleicht aus seinen Skolien. Das Metrum anlangend, so scheint es demselben ein System von ioniei a maiore zu sein, in welchem aber alle möglichen Formen dieses Rhythmus abwechseln; nur passe nicht recht der Schluß des zweiten Verses, obwohl dieser gewiß ganz richtig sei, da mit demselben Rhythmus die ganze Strophe schließe. Man wird es daher wohl entschuldigen, wenn der Uebersetzer diese Verse in Jamben übersetzt hat, deren Metrum Jedem bekannt ist. Bemerkt sei noch, daß statt γόνιμος die Aldina γόνιμον hat, was wohl richtiger ist.

Zum zweiten Briefe.

1. Archidemos war nach Epist. VII. p. 339 A ein Schüler des Pythagoreers Archytas und inhaltlich dieses sowie des III und VII Briefes ein inniger Freund des Platon; sonst ist nichts von ihm bekannt, der nicht zu verwechseln ist mit dem von Diog. Laert. III, 40 erwähnten Stoiker dieses Namens.

2. Als nach Diog. Laert. III, 21 Dionys, der Vater, gehört hatte, daß der durch seine Veranlassung als Sclave verkaufte Platon von dessen Freunden wieder losgekauft worden sei, so schrieb er, der Vater und nicht der Sohn, an Platon, er möge doch nichts Schlimmes von ihm reden, worauf Platon dem Vater eine treffendere Antwort gab als hier dem Sohne: er habe nämlich seine Zeit an einen Tyrannen zu denken.

Es ist wenigstens möglich, daß Vater wie Sohn das erwähnte Ansinnen an Platon richtete, und daher sehe ich jetzt in dieser anscheinenden Verwechslung kein Zeichen der Unächtheit mehr, wie ich dieses in meinen Symbolae criticae zu diesem II Briefe gethan habe, zumal da der genannte Schriftsteller Dionys I und II oft irrig verwechselt.

3. Die hier entwickelten Gedanken sind ganz platonisch; man vergleiche u. a. besonders das VI Buch der Politie.

4. Auch von diesen zwei Namen ist sonst nichts bekannt, als daß der letztere nach Epist. XIII, 360 C ein Schüler des Bryson gewesen sein soll. Pape in der zweiten Ausgabe seines Wörterbuches griechischer Eigennamen will statt des unerhörten Namens Kratistolos hier Kratistolaos lesen, welcher an einen Pythagoreer erinnern würde.

5. Die hier (bekanntlich auch von einem unserer Dichter-Heroen wiederholte) Sentenz, daß die Weisen mit den Herrschern sich verbinden sollen, ist nicht platonisch. Nach V, p. 473 D (Kay. 18) sowie nach VII, 540 D der Politie muß sich politische Gewalt und Weisheit (Philosophie) in einer Person vereinigen (sei nun die Herrschaft in einer einzigen oder in mehreren Händen), wenn das moralische Ideal des Staates sich verwirklichen will. Und ebendaselbst VIII, 568 wird Euripides mit bitterer Ironie getadelt wegen seiner Sentenz: die Herrscher sind weise durch den Umgang mit Weisen, welche hier in unserem Briefe als hohe Weisheit verarbeitet worden ist, weil er zur apologetischen Absicht des Verfassers paßte.

6. Auch dieser Gedanke, daß Herrscher und Philosoph sich einander aufsuchen sollen, widerspricht dem in der Politie VI, 489 B ausgesprochenen Gedanken, daß die Philosophen nicht zu den Thüren der Herrscher, sondern daß umgekehrt die Herrscher zu denen der Weisen kommen sollen.

6b. Unter Hieron ist der ältere dieses Namens natürlich zu verstehen, seit 484 oder 485 v. Chr. Herrscher von Syrakus, welcher, wie fast alle Tyrannen, Künstler und Poeten begünstigte, um theils die Gewaltthaten theils die Illegitimität der Herrschaft mit dem Heiligenschein der Musen zu verhüllen; u. a. (Aeschylus, Pindar u. s. w.) soll ganz besonders Simonides (von Keos) mit seinem Neffen Bakchylides seine Gunst besessen haben, woran auch Xenophon's bekannte Schrift: Hieron, erinnert. S. Paulys Real-Enc. u. d. W. — Dem Spartaner Pausanias, aus dem Königshause der Agiden (der nicht König sondern nur Vormund des minderjährigen Königs Plistarchos war, aber doch auch bei Demosthenes und Aristoteles König heißt), hatte Simonides nach der Schlacht bei

Plataiai (479 v. Chr.), in welcher Pausanias der gemeinsame Anführer war, die berühmte Inschrift auf dem zu Delphi von allen Griechen geweihten Dreifuß gefertigt, worauf wohl hier in unserer Stelle angespielt wird. S. Pauly's Real-Enc. unten d. W. Simonides und Pausanias Nro 7.

7. Es ist hier Simonides von der Insel Keos gemeint. Vrgl. Pauly's Real-Encyclopädie unter diesem Namen. Uebrigens wird desselben in den unbestritten ächten Schriften Platon's gar nicht so ehrenhaft gedacht wie hier in diesem Briefe. S. Politie II, 365 C, wo er zwar nicht namentlich genannt, aber nach Stallbaum's Anmerkung und nach Prinsterer's Prosopogr. Plat. p. 18 offenbar zu verstehen ist; man vergl. ferner den Protagoras 339 A und den Hipparch 228 C. — Ueber den Verkehr des Simonides mit Pausanias belehrt uns auch Aelian V. H. IX, 41.

8. Auch dieses Periander geschieht sonst von Platon keine so ehrenhafte Erwähnung wie hier: vergl. den Theages 124 C und, wenn dieser ebenfalls verdächtige Dialog nicht genügt, auch Politie I, 336 A und besonders den Protagoras 343 A, wo Platon bei Aufführung der s. g. sieben Weisen den sonst darunter gerechneten Periander ganz ausläßt. Meiners hat deßhalb nicht mit Unrecht auf die Unächtheit dieses Briefes geschlossen, da in demselben derselbe Periander, im offenen Widerspruch mit jener Stelle im Protagoras, als Muster eines Herrschers in Folge seines Umganges mit Thales hingestellt werde.

9. Van Prinsterer in seiner Prosopogr. Plat. p. 30 vermuthet in diesem Satze einen alten Fehler und will ändern: „Suspicor scriptum fuisse *ὡσαύτως*: quod cum in *ὡς σοφοὺς* abiisset, mox manu oscitantis glossatoris et sapientibus potentem opponere cupientis additum esse *καὶ Κῦρον ὡς δυνάστην*, immo non mirer si ipsam Croesi post Periclem et Solonis post Anaxagoram commemorationem adnotatori debeamus." Die Stelle ist, obwohl etwas sonderbar ausgedrückt (was in Rücksicht auf Briefstil entschuldigt werden kann), ganz gesund, wie ich in den Symb. cr. zu diesem Briefe p. 11 und 12 bereits nachgewiesen habe. Die Stelle ist nur so zu verstehen, daß Krösus einmal als Herrscher mit dem Weisen Solon und dann wenn auch nicht als Weiser doch als Urheber eines weisen Spruches (neminem ante mortem beatum esse) mit dem Herrscher Kyrus verbunden wird. Der Gedanke ist freilich dann mehr sophistisch als platonisch, aber alle s. g. sieben Weisen Griechenlands galten ja dafür nur wegen dieses oder jenes praktischen Spruches, und dann muß man auch erwägen daß *ὡς* vor *σοφοὺς* steht.

In einem der Briefe des Phalaris wird ein ähnliches Verhältniß zwischen diesem und dem Stesichoros erwähnt, und Bentley hält eben diesen Brief des Phalaris u. a. auch darum für unächt weil dieses Paar nicht hier im zweiten platonischen Brief angeführt sei als aptum adeo inprimis exemplum et domesticum, welche Notiz wir hier beiläufig anführen, um weiter zu zeigen, wie gläubig dieser sonst so strenge Richter alter Briefe hinsichtlich der Aechtheit der s. g. platonischen war.

10. Diese Worte benutzte Aelian V. H. XII, 25. S. hiezu Perizonius.

11. Diesen Gedanken benutzte wahrscheinlich Cic. Tusc. I, 15, 33.

12. Ficin windet sich außerordentlich, um hier dem Texte irgend einen mit dem Vorhergehenden erträglich zusammenhängenden Sinn zu entlocken, noch mehr J. G. Schlosser, welcher diesen Satz so verdeutscht: „Aber nur durch die Lehren der Weisheit erhalten „wir den wahren Nachruhm, und schön wird der sein, wenn wir „diesen Lehren folgen; aber, wie ganz anders, wenn wir ihnen „widerstreben." — Die offenbar verderbene Stelle hat erst K. F. Hermann aus der Pariser Handschrift geheilt, und dieser seiner Verbesserung folgt unsere Uebersetzung, welche einen erträglichen Sinn gibt, obwohl wenn irgendwo hier der gedankenarme Rhetor herausschen. Statt zu lehren, wie mittelst der Philosophie die früheren Fehler gut zu machen seien, schwatzt er, nachdem er auf die Reise nach Sicilien gekommen ist, lauter Dinge die dem Dionys bekannt sein mußten.

13. Wahrscheinlich sind hiemit Aristipp (qui sciebat regibus uti), Aeschines u. a. gemeint. Vrgl. Diog. Laert. III, 36.

14. Ast nimmt in diesem und dem folgenden Satze an mehreren Wiederholungen Anstoß; sie lassen sich aber mit Hinsicht auf den familiären Briefstil entschuldigen; derselbe erklärt auch das vorhergehende *εὐαγὲς* (statt *χρήσιον*) für unattisch. Dagegen können

wir an dem vorhergehenden *τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ* und an vielen anderen Wörtern sehen, wie sehr unser Briefschreiber sich platonische Ausdrucksweise anzueignen suchte.

15. Der Infinitiv statt des Imperativs bei Prosaikern ist nicht barbarisch, wie Böckh (ad Simon. Socrat. dialogg. praef. p. X) mit Gravius gemeint hatte; es ist eine bei Platon sehr häufige Ausdrucksweise. Vgl. Ast's Commentar zur Politie S. 552, ferner Heindorf zum Lysis 211 B und zum Charmides 166 E.

16. Ast findet diesen Satz „abgeschmackt"; er ließe sich aber wohl noch entschuldigen als Mittheilung eines Briefes, sowie auch in Rücksicht der den Alten in Bezug auf Selbstwerth eigenen Offenheit.

17. Auch diese Stelle hat erst K. F. Hermann hergestellt, indem er statt der bisherigen fehlerhaften vulgata *ἄλλως* aus der Pariser Handschrift die Lesart *ἄλλους* aufnahm und *ὅτι* statt *ὅ τι* schrieb.

18. Was hier *σφαιρίον* bedeute, wußte Cornarius (Ecl. IX, p. 134) nicht, wußte Stallbaum nicht, und wird wohl schwerlich Jemand je ergründen, weil meines Erachtens hier — nichts zu ergründen ist. Ich habe daher in der Uebersetzung das Wort nur latinisiert und nicht verdeutscht. Es paßt wenigstens auf diesen zweiten und zum Theil auch auf den sechsten Brief ganz besonders was Tiedemann (Dialogg. Plat. argumentt. p. 382) unrichtig von den platonischen Briefen überhaupt bemerkt: de philosophia raro disseritur et si quid argumenti philosophici a Platone affertur, id de industria tanta verborum obscuritate est involutum, ut ne Oedipus quidem verum inde scriptoris sensum possit elicere. Wenn aber hierauf Tiedemann und mit ihm wohl noch manche Andere den Grund hievon in einer Geheimlehre finden, welche Platon wie fast alle andre Philosophen gehabt haben soll, und wenn man zur Begründung dieser Meinung die von Aristoteles angeführten *ἄγραφα δόγματα* anführt: so ist man im Irrthum, und es ist deßhalb hier ein Wort zu sagen.

Auch die vorliegenden unbezweifelten Schriften des Platon scheinen einen geheimen Hintergrund zu haben; dieser ist aber, wenn auch nicht für Jeden handgreiflich, doch begreiflich und erklärlich theils durch seine Scheu auf blos dogmatische Weise Wahrheiten

zu veröffentlichen, theils durch die deßhalb angewandte dialogische Ueberlieferung (das treueste Bild der mündlichen Unterredung), theils durch einzelne mathematische Darstellungen, wie z. B. im VIII und IX Buche der Politie, welche erst in neuester Zeit glücklich enträthselt worden sind. Eine eigentliche Geheimlehre hatte Platon nicht, vielmehr zeigt er durch seine populäre (dialogische) Darstellung daß er die höchsten Wahrheiten der Philosophie zum Gemeingut aller wahrhaft Wißbegierigen machen wollte. Der Schein eines eigentlichen geheimen Hintergrundes ist eben nur Schein. Die *ἄγραφα δόγματα* enthielten höchst wahrscheinlich nur was auch die vorliegenden Dialogen enthalten, aber ohne Dialog, daher weniger umständlich, kurzer. Was ist daher von den Räthseln dieses zweiten sowie auch des sechsten platonischen Briefes zu halten? Sie sind offenbare Zeichen, daß diese Briefe erst von späteren Jüngern der Akademie herrühren. Vrgl. die bereits oben erwähnte Abhandlung K. F. Hermanns: Ueber Plato's schriftliche Motive, sowie dessen Geschichte und System der platonischen Philosophie S. 425 u. 529 (Note 220), wo beide Briefe (II und VI) eben wegen jener Geheimnißkrämerei für unächt erklärt werden. — Der lebendige Fluß der platonischen Lehre erstarrte bekanntlich nach seinem Tode in kalten Schulformeln, und die Akademie stand zwischen der neu aufkommenden populären Stoa einerseits und dem polyhistorisch gelehrten Lyceum andrerseits etwas arm und herumtergekommen da. Was Wunder, wenn eifrige Akademiker durch Verherrlichung ihres Meisters und durch Ausstellung einer etwas handgreiflicheren Geheimlehre den erlöschenden hohen Ruhm ihrer Schule mit neuem Glanze, namentlich mit einem religiösen und pythagoreisch mathematischen Nimbus, zu umgeben suchten, welchen auch die letzten Schriften Platon's, z. B. die Bücher von den Gesetzen, schon theilweise, aber auf keine räthelhafte Weise, an sich tragen.

19. Diese Stelle bis zu den Worten: Aber o Sohn des Dionys u. s. w. ist eines jener Oedipus-Räthsel. Eine Menge von heidnischen wie christlichen, von kirchlichen wie weltlichen Scribenten citieren dieselbe, die Heiden, um den Christen nachzuweisen daß sie ihr Hauptdogma, das der Trinität, dem heidnischen Platon entnommen; die Kirchenväter, um die Trinität auch bei den erleuchtetsten Heiden nachzuweisen: christliche Philosophen und Philologen,

theils um Beweisstellen zu einer vermeintlichen platonischen Geheimlehre zu finden, theils um zu beweisen, daß dieser II. wie der VI. Brief wegen einer ähnlichen Stelle von christlichen Händen untergeschoben seien. Vrgl. Ast Platon's Leben und Schriften S. 510 und unsere Symbolae cr. p. 18. Nach Einigen ist der oberste Gott das Gute (Idee des Guten), der zweite der Weltbildner und der dritte die Weltseele; nach Andren (Tiedemann: Geist der spec. Phil. II, S. 118) sind Gott, die Weltseele und die Sonne zu verstehen; nach Andren (Schlosser in der Anmerkung zur Uebersetzung dieser Stelle) Gott, die Dämonen und die von diesen geschaffenen Thiere und Menschen; nach Dollinger (Judenthum und Christenthum, Vorhalle zur Geschichte des Cristenthums S. 301) soll in den Worten *ἐκεῖνο αἴτιον — περὶ τὰ τρίτα* eine Unterscheidung der drei von Platon angenommenen Sphären (der Ideen, der Astralgötter, der Menschen) liegen, deren Gutes auf göttliche Causalität zurückgeführt werde. Ich meines Theils glaube, Mosheim (zu Cudworth's Syst. intellect. p. 681) hat immer noch Recht, wenn er sagt: „Locus ille de tribus regibus in Epistola (Platonis) ad Dionysium tam est brevis et obscurus ut nemo adhuc sapiens inventus sit, qui diceret totam eius sibi sententiam perspectam esse." Ich maße mir daher natürlich nicht an, dieser sapiens oder Oedipus zu sein, aber das glaube ich behaupten zu dürfen, daß alle Erklärungs-Versuche unserer Stelle wenigstens zu weit und zu tief gesucht, d. h., wie man zu sagen pflegt, neben die Scheibe geschossen haben, wie dieß auch bei den anscheinend unlöslichen mathematischen Räthseln im VIII. und IX. Buche der Politie geschah, bis man endlich fand daß sie mit den einfachsten Rechnungen der reinen Mathematik aufzulösen seien. Ich bleibe, um nun noch meine Auffassung der Stelle zu rechtfertigen, bei einer rein platonischen Erklärung stehen, denke daher an gar keine Trinität, wie alle vermeintlich dahin bezüglichen Ausdrücke bereits als irrthümlich nachgewiesen sind (vrgl. Ackermann das Christliche im Plato u. s. w. S. 44); erst bei den Neuplatonikern ist von einer Trinität die Rede (bestehend in dem Einen oder Guten, im Nus und in der Weltseele), s. Ritters Gesch. der Phil. alter Zeit, IV, 565 u. Zeller's Phil. der Gr. III, 883, Creuzer's praef. zu Plotini de Pulchr. p. XCIII.), welche von der christlichen ganz verschieden ist (s.

Stirm: Apologie des Christenthums S. 130 ff.), und bei einer verdächtigen Schrift wie unser Brief verlangt die Gerechtigkeit der Kritik, einerseits zwar das Verdacht Erregende anzudeuten, andererseits aber auch Nichts ohne Noth als verdächtig zu bezeichnen, namentlich den Ursprung in keine spätere Zeit zu verlegen als es der Inhalt der Schrift verlangt. Unsere räthselhafte Stelle ist zwar sehr unbestimmt, so zu sagen, eine weite Scheide, in welche man gar Vielerlei stecken kann, aber versuchen wir es, ob sie sich nicht dem obigen Grundsatze gemäß noch mit rein Platonischem ausfüllen lasse; und dieß ist möglich, wenn man in unserer Stelle eher eine hohle Schulformel als das Räthsel einer geheimen Theosophie ansieht, und zwar für eine Schulformel, welche sich mehr auf die platonische Erkenntniß-Theorie*) als auf seine Theologie bezieht, obwohl beide bei Plato in engster Beziehung stehen, weßhalb er mit Recht auch von jeher der Göttliche hieß. Zur näheren Auffassung füge ich noch folgende Winke bei:

a) Jedem welcher Platon nur ein Wenig kennt ist bekannt daß er zwischen einer in der menschlichen Seele befindlichen Vernunft (*νοῦς*) unterscheidet und zwischen einer göttlichen (Phileb. 22 C), die auch anderswo (nicht bloß hier in unserem Brief) die königliche (Phileb. 30 D) und der König der Welt heißt (s. Politie VI, D und die von Tennemann Syst. der pl. Phil. III, 134, angeführten Stellen); die menschliche Vernunft verhält sich zur göttlichen wie das Auge zur Sonne, d. h. sie erkennt nur in und durch die göttliche Vernunft und das von ihr Geschaffene, das ewig Bleibende, das nur mit der Vernunft erkennbare allgemein Gesetzliche, die Ideen (Politie VI, 509 A ff.), und diese Erkenntniß heißt bei Platon *γνώμη, ἐπιστήμη*, aber auch *νοῦς*, d. h. Vernunft-Einsicht (Politie VI, 590 B). Sieht die menschliche Vernunft nicht auf die ewig bleibenden Einheiten, Begriffe oder Gesetze (Ideen), sondern auf das der Veränderlichkeit unterworfene Mannigfaltige, Individuelle: so heißt die Erkenntniß *δόξα*, Meinung, heller als gänzliche Unwissenheit, viel dunkler aber als Wissenschaft. Vrgl. Politie, V, Kap. 20 bis zu Ende und die zu p. 477 A von Stallbaum ci-

*) In Brief VII bezieht sich auch die dunkelste Stelle 342 A—344 D auf die platonische Erkenntniß-Theorie.

tierten Stellen. Auf diese zweifache menschliche Erkenntnißart beziehe ich hier das δεύτερον und τρίτον, und die τὰ δεύτερα und τὰ τρίτα auf die zweifachen Erkenntniß-Objecte. Περὶ mit εἶναι ist eine bekannte griech. Redensart, entsprechend dem lat. spectare, tractare. S. Ast's Lex. Plat. u. d. W.

b) Der Grund und Trieb zur Erkenntniß des Höheren, Ewigen, Göttlichen liegt in einer angeborenen Ahnung (ἀνάμνησις) und äußert sich zuerst als Liebe zum Schönen, zunächst zum sinnlich Schönen, sodann zum übersinnlich Schönen im weitesten Sinne des Wortes. Der Gros ist aber der Sohn des Ueberflusses und der Armuth; das menschliche Streben nach Erkenntniß ist begleitet von dem Gefühle seiner eigenen Unvollkommenheit und von der seiner irdischen Mitgeschöpfe, welche Unvollkommenheit bei der obersten oder göttlichen Vernunft nicht Statt findet; der Mensch wird bei seinem Streben nach Erkenntniß von einem Geburtsschmerzen getrieben, bis er mit der reinen Vernunft das rein Vernünftige erfaßt hat und dann erst sein eigentlich wahres Leben wieder beginnt. Vrgl. Symp. 206 E ff., Phaedr. p. 250 ff. besonders 251 E., Politiae VI, 490 B.

c) Der Ausdruck καὶ ὧν εἶπον ist nach meiner Ansicht nicht auf δεύτερον und τρίτον, sondern auf ἁπάντων τῶν καλῶν zu beziehen.

d) Ungewöhnlich ist der Ausdruck ἡ ψυχὴ φησιν. Tiedemann (Geist der spec. Ph. II, S. 118) und mit ihm Ast finden dieß Verbum hier, absolute gebraucht, unplatonisch, und darin auch einen Hauptgrund der Unächtheit unseres Briefes, weil jener Gebrauch dieses Zeitwortes erst bei späteren Schriftstellern, besonders bei Philo, vorkomme. K. F. Hermann machte nach φησιν einen Gedankenstrich, als wenn hier eine aposiopesis anzunehmen und das eigentliche Object ausgelassen wäre, welcher Auffassung auch meine Uebersetzung folgt. Uebrigens finde ich auch bei Platon selbst (Gorg. 489 C) φάναι ohne Object.

20. Wenn die Welt nach der vorhergehenden Anmerkung (19) das Abbild der vollkommensten göttlichen Vernunft ist, welche als das höchste und wesenhafteste Gut nur die Ursache von Gutem und Wesenhaftem (Gwigem) sein kann, und wenn also die Welt im hellsten Lichtglanze erscheint: wie erklärt sich dann die Schattenseite der Welt, das Uebel? Diese wichtige Frage wird hier aufgeworfen, als Seitenstück zur Frage über das Princip alles Guten, aber nicht beantwortet. Aber auch in den anerkannt ächten Schriften des Platon finden wir keine ausführlich wissenschaftliche Antwort auf jene Frage. Er gibt darüber nur einzelne Winke: das Göttliche, wesenhafte Gute, die höchste Vernunft, ist schuldlos an allem Bösen und Uebel (vrgl. Politie II, 379 A ff.); Gott läßt die den Menschen wiederfahrenden Uebel als Besserungs-Mittel zu (ebendas. 380 B); das Böse ist der nothwendige Gegensatz vom Guten (Theätet. 176 A); alles Unvollkommene ist die Folge von den Schranken, welche die Verwirklichung des Vollkommenen im Raum und in der Zeit findet. S. Brandis Handb. der griechisch-röm. Phil. II, S. 347 und 348.

21. Doris war die Tochter von Xenaitos, einem sehr einflußreichen Bürger von Lokri. S. Plutarch's Dion, Kap. 3. — Dionys I vermählte sich an demselben Tage noch mit Aristomache, Schwester Dions und Tochter des Hipparinus. Wir geben bei dieser Gelegenheit einen Stammbaum der ganzen dionysischen Familie.

Hermokrates

Dionys I. | Leptines | Thearides | Thesta.

ihm wurden geboren:

a) von der Doris: 1. Dionys II, 2. Tikaiosyne.

b) von der Aristomache: 1. Hipparinos, 2. Nysaios, 3. Sorhosyne, 4. Arete.

Apollokrates u. 2 Töchter.

Dieser Hermokrates ist natürlich nicht der berühmte sicilische Feldherr und Staatsmann dieses Namens, welcher aus einer der edelsten Familien stammte, sondern der Vater von Dionys I war von unbekannter Abkunft, nach einer Nachricht soll er gar ein Geleitreiber gewesen sein. — Arete ward die Gemahlin Dion's.

22. Selbst von Schlosser, dem eifrigsten Vertheidiger der Aechtheit dieser Briefe und insbesondere dieses zweiten, wird dieser Uebergang hier als zu hart und unmotiviert bezeichnet als daß man so Etwas dem Platon zuschreiben könnte.

23. K. F. Hermann will οὐ nach πῶς ὦν aus dem Texte geworfen haben. Ich habe Symb. cr. p. 23 in Folge der Spur in

einer Bekker'schen Handschrift αὖ statt des allerdings störenden ov vorgeschlagen und übersetze hiernach.

24. Θαῤῥεῖν im Particip mit einem Imperativ verbunden kömmt bei Platon und seinen Nachahmern sehr häufig vor. S. Stallbaum zum Gorgias 527 C.

25. Der Gedanke ist platonisch und erinnert besonders an Politie VII, 535 B. Die künftigen philosophischen Staatsregenten müssen mit mehreren Eigenschaften ausgerüstet sein, ehe sie zur Dialektik zugelassen werden, d. h. zur Wissenschaft, wodurch sie belehrt werden, daß alles sinnlich Wahrnehmbare kein wahres Sein hat, sondern nur die durch die Vernunft wahrnehmbaren Dinge (Ideen). Sie sollen unter Anderem auch dreißig Jahre alt sein (vrgl. eben daselbst 537 D); wenn dagegen unser Briefschreiber

26. von Männern im Greisenalter (*γέροντες*) und von Hörern seit dreißig Jahren (*οὐκ ἐλάττω τριάκοντα ἐτῶν ἀκηκοότες*) spricht, so scheint er sowohl die eben angezogene Stelle der Politie als auch ganz besonders die Worte 539 B: *τὸ μὴ νέους ὄντας αὐτῶν γεύσασθαι* arg mißverstanden zu haben; der Mann meinte wahrscheinlich *μὴ νέοι ὄντες* wäre so viel als *γέροντες*.

27. 28. Meiners (in der oben in der Einleitung erwähnten Abhandlung iudicium de quibusdam Socraticorum reliquiis) sieht diese Stelle als ein Hauptzeichen der Unächtheit dieses Briefes an; Böckh (ad Minoem p. 32) wollte daraus schließen, daß dem Platon schon bei Lebzeiten Schriften untergeschoben worden seien; Socher ruft ironisch aus: „Wir armen Leute! Mit einem Male „sehen wir uns um die ganze platonische Philosophie gebracht . . . „Was wir geschrieben von Platon haben, ist nicht seine, ist sokra„tische Waare! Xenophon und Platon selbst haben uns belogen." — Tennemann endlich, bekanntlich ein eifriger Vertheidiger der Aechtheit unserer Briefe, deutet unsere Stelle so: „Platon sage „nur soviel, daß er über einen besonderen Gegenstand, den er aber „nur räthselhaft andeutet, nichts geschrieben habe und auch nichts „schreiben werde, und daß diejenigen Schriften welche über diese „Materie erschienen waren, den jungen und schönen Sokrates zum „Verfasser haben. Diese Stelle wird zwar vielleicht niemals völlig „aufgeklärt werden können" u. s. w. — In unserer Stelle einmal bezieht sich der fragliche Ausspruch auf keinen besonderen, räthselhaften Gegenstand, eben so wenig Epist. VII, 341 C, welche Stelle mit der unsrigen ganz ähnlich lautet. Schon der Plural *περὶ τούτων* hier in unserer Stelle und *περὶ αὐτῶν* in der des VII Briefes lassen an keinen besonderen Gegenstand denken; hier wie dort bezieht sich der fragliche Ausspruch auf die philosophischen Wahrheiten überhaupt. Was ist also von der Sache zu halten? War unser Briefschreiber wohl so dumm, daß er eine so laut schreiende Unwahrheit in seinen Brief einwob? Und ebenso der des VII Briefes, schwerlich einer und derselbe mit dem des II Briefes? — Ich glaube, der Mann war nicht so dumm. Wie würde er wohl lachen, wenn er wüßte, daß es ihm gelungen in diesem Brief ein Paradoxon anzubringen, an welchem die Gelehrten der späteren Jahrhunderte sich noch mehr zerarbeiten als an seinem angeblichen Trinitäts-Räthsel! Das Pfiffige oder vielmehr das Sophistische liegt darin, daß der Verfasser anscheinend eine Unwahrheit ausspricht, welcher ganz bekannte Thatsachen zu Grunde liegen, welche aber etwas übertrieben und dabei sophistisch auf Schrauben gestellt sind, vielleicht eben darum weil sie ganz bekannt waren. Wie? wird man hier fragen: Platon habe nichts geschrieben, und die unter seinem Namen vorhandenen Schriften seien Werke *Σωκράτους καλοῦ καὶ νέου γεγονότος*, des Sokrates, von dem wir wissen, daß er keinen Buchstaben über Philosophie hinterlassen (Cic. Or. III, 16), und daß er nichts weniger als eine Schönheit war (Theaet. 143 E), daß er vielmehr äußerlich wie ein Satyr aussah (Symp. 215 B)! Wir antworten auf diese Fragen: Thatsache ist's daß Platon besonders im Phädrus 276 D ff. alle gewöhnliche philosophische Schriftstellerei nicht blos gering achtet sondern auch als moralisch schädlich verdammt, indem er ganz im Geiste seines Lehrers den Rath ertheilt den philosophischen Gedanken-Samen nicht in schwarzes Wasser (Dinte) zu säen, sondern mittels des lebendigen Wortes in die Seelen seiner Schüler; Thatsache ist's daß Platon daher bei allen schriftlichen Mittheilungen seiner Philosophie nur die Form des Dialogs oder der Unterhaltung gewählt, daß er diese Beschäftigung nur für eine Art Spielerei oder Erholung ansah, nur für etwas Besseres als wenn er in einem Blumengarten gehäckelt hätte oder zum Weine gegangen wäre; Thatsache ist's ferner daß Platon in seinen Dialogen seine Gedanken dem Sokrates,

seinem Lehrer, in den Mund legte, nicht bloß aus Pietät, sondern um in dem größten Ideal und Märtyrer der Philosophie diese populärer zu machen und gleichsam zu verkörpern; Thatsache ist's daß der Sokrates bei Platon zwar immer ein Porträt des wirklichen, aber auch immer ein idealisiertes oder verschönertes war, worüber der wirkliche Sokrates selbst in seiner Weise sich beklagt haben soll (ἐπὶ τῷ καλλωπίζειν τὸν Σωκράτην πολλοὺς μαθήμασιν, s. Brandis Gesch. der griechisch-röm. Ph. II, 22 und Diog. Laert. III, 35); der Sokrates in den Dialogen des Platon ist eine neue und verjüngte Auflage des wirklichen. In diesem Sinne scheinen mit K. F. Hermann (Ueber Plato's schriftst. Motive, in dessen gesammelten Abhandlungen S. 284, wo er ausdrücklich auf unsere Stelle Bezug nimmt) die Worte Σωκράτους καλοῦ καὶ νέου γεγονότος zu fassen zu sein, welche den Gelehrten der alten wie der neueren Zeit so viel zu schaffen machten (s. unsere Symb. cr. p. 28 und 29) und welche (der Uebersetzer) Schlosser sogar übersetzte: „Sokrates, welcher schon in seiner Jugend schöne Eigenschaften „zeigte." — Erwägt man zu allem Dem noch, daß die Erwähnung der ἄγραφα δόγματα uns den Gedanken aufdrängt, wie wenn auch nicht Platon doch seine Schule zwischen der in jenen ungeschriebenen Lehrsätzen aufgestellten und der in den Dialogen populärisierten Philosophie einen Unterschied anerkannt haben, und erwägt man ferner, daß es der herabgekommenen und zwischen Stoa und Lyceum ins Gedränge gekommenen alten Akademie vor der Welt darum zu thun sein mußte sich im Besitze einer höheren und tieferen Weisheit hinzustellen als die welche in den Dialogen allgemein veröffentlicht und populärisiert war: so wird es uns begreiflich, daß ein Platoniker von Platon sagen konnte: ich habe hierüber noch nichts (auf die gewöhnliche Weise der Philosophen von Profession) geschrieben; es gibt keine Schrift des Platon und wird keine geben, sondern die vorhandenen sind auf Rechnung des idealisierten und verjüngten Sokrates zu setzen. Er konnte es wenigstens mit eben der Licenz sagen wie Horaz sagt, er sei kein Dichter und schreibe auch keine Gedichte (poemata), sondern Unterhaltungen (sermones, das lateinische Wort für das griechische dialogi).

In Bezug auch auf diese Stelle gilt daher was Ritter Gesch. der Ph. a. Z. II, 165 über unsere Briefe überhaupt bemerkt: „Es

ist nicht zu bezweifeln, daß alle die noch vorhandenen Briefe unächt sind, doch sind sie zur Vertheidigung des Platon geschrieben und mögen sich daher wohl zum Theil auf Thatsachen stützen."

29. Auf das vorhergehende Paradoxon hält der Briefschreiber es für gut, noch einige individuelle und persönliche Beziehungen beizufügen, um den Glauben an die Aechtheit dieses Briefes zu erhöhen.

30. Auch dieser Gedanke ist platonisch. Die zwei wesentlichen Elemente der platonischen Philosophie sind: 1) der philosophische Trieb (Eros), 2) die philosophische Methode oder Dialektik. Vergl. Zeller's Gesch. der Ph. der Gr. II, S. 176.

31. Daß dieser Brief den Speusipp in dieser Zeit zu Syrakus beim Dionys verweilen läßt, darin sieht M. A. Fischer De Speusippi Atheniensis vita et scriptis, Rastadii 1845, einen Beweis der Unächtheit dieses Briefes, indem er pag. 27 auf folgende Weise raisonniert: „Secunda epistola Platonica, quae inter alteram et tertiam profectionem scripta fertur, persuadere nobis vult, eodem illo tempore Speusippum Syracusis degisse, ut tyranni studiis in philosophiam intentis auxilium praestaret, ipse subsidii regis indigens. Sed haec cum ceteris, quae supra (pag. 17) e Plutarcho enucleavimus, vix aliqua ex parte congruunt. Qui quum Speusippum eo ipso tempore Athenis familiari Dionis consuetudine usum esse, postmodum una cum Platone Syracusis res eiusdem administrasse, satis luculenter declaret, hunc sequi malo auctorem. Hr. Dr. Fischer gibt deßhalb mehr Glauben dem Plutarch als der betreffenden Nachricht unseres Briefes, weil jener außer andren Quellen der des Timonides gefolgt sei, welcher ein Freund und Theilnehmer an dem Kriegszug des Dion war und darüber eine Schrift an den Speusipp verfaßte. Man muß um so geneigter werden dem Räsonnement des Hrn. Fischer beizutreten, wenn man noch dazu erwägt, daß Plutarch die platonischen Briefe wohl kannte und auch für ächt hielt, dessen ungeachtet aber Kap. 20 des Lebens von Dion die ausdrückliche Bemerkung macht, daß seine Erzählung mit Platon selbst (und hier meint er offenbar den Verfasser dieses zweiten Briefes) nicht übereinstimme.

32. Stephanus glaubt, daß hinter dem Artikel τὸν der fragliche Eigennamen ausgefallen sei, vielleicht Philorenos. — Wenn

wahr ist, was uns Aelian V. H. XII, 44 berichtet, der Kerker des Philorenos sei so bekannt gewesen, daß ein Theil der berüchtigten Steinbrüche (worüber vergl. Aelian XII, 44 und daselbst Perizonius) davon seinen Namen erhalten habe: so konnte der Verfasser ganz gut statt Philorenos „der in den Steinbrüchen" sagen. Aber der Briefschreiber ließ vielleicht nicht ohne Ursache hier den Namen aus, da er nicht bestimmt wußte, ob der ältere Dionys oder der jüngere jenen Poeten in die Steinbrüche geschickt habe. Wir wissen aber aus Aelians V. H. X, 9, daß es der ältere und nicht der jüngere war, an welchen letzteren bekanntlich dieser zweite Brief gerichtet ist. Wir werden namentlich in Brief VII sehen, daß die Verfasser dieser Briefe fast ängstlich sind, die bestimmten Namen der in Rede stehenden Personen zu nennen.

Zum dritten Briefe.

1. Daß sowohl zu Zeiten Homers als auch des Sophokles *χαῖρε* die allgemeine Begrüßungsformel der Griechen war, beweist Salomon durch mehrere Beispiele. Nach Lukian in seiner Schrift Pro lapsu in salutando gebrauchte man sie zu jeder Tageszeit, beim Kommen und Gehen, sie galt also sowohl für salve als auch für vale. In Briefen soll zuerst gar keine Begrüßungsformel gebräuchlich gewesen sein, eine solche sei erst mit dem bekannten Demagogen Kleon aufgekommen, welcher dem Berichte von dem über die Lakedämonier bei Sphakteria davon getragenen Siege das gewöhnliche *χαίρειν* (froh oder vergnügt sein) vorgesetzt haben soll, und daher sei dieser Gebrauch allgemein geworden. Vergl. Hoogeveen zu Viger p. 322. Wie die schulmäßige Philosophie der Griechen überhaupt dem Strom des lustig heidnischen Lebens entgegen trat, so scheint sie auch in Bezug auf diese Sitte vom bisherigen allgemeinen Gebrauche abgewichen zu sein. Daß die geheimbündlerischen Pythagoreer die besondere Begrüßungsformel *ὑγιαίνειν* und in Briefen an Mitglieder des Bundes das Symbol des dreifachen

Triangels als Zeichen für das Wort *ὑγιεία* gebrauchten, ist nicht auffallend; aber selbst die sonst als lebenslustig bekannten Epikureer (Epikur selbst war es bekanntlich nicht) hatten ihre eigne Begrüßungsformel. (S. den Scholiasten zu Aristoph. Nub. 605.). Es wird demnach auch nichts Auffallendes haben, wenn uns von Lukian (s. dort Reitz III, p. 723 ed. Lehmann), Diogenes Laertius und vom erwähnten Scholiasten zu des Aristophanes Wolken berichtet wird, daß auch Platon seine eigene Begrüßungsformel gehabt habe, und zwar *εὖ πράττειν*, d. h. im Griechischen sowohl recht thun (recte facere) als auch glückselig sein (beatum esse), ein Doppelsinn den nur unsere Volkssprache in einigen Gegenden ausdrücken kann mit ihrem Gut—thun, z. B. er thut gut, für: er handelt oder beträgt sich gut, und auf die Frage: wie thut's (englisch how do you do)? die Antwort: es thut gut. In der Schriftsprache kann jener Doppelsinn nicht ausdrückt werden; der Sinn der eben so kurzen wie doppelsinnigen Formel war nur einfach durch eine längere Umschreibung wieder zu geben. Nach Lukian's Bericht soll Platon besonders das gewöhnliche *χαίρειν* mißbilligt haben *ὡς μοχθηρὸν ὂν καὶ οὐδὲν σπουδαῖον ἐμφαῖνον*. Den Grund hievon erfahren wir zum Theil am Anfange unseres Briefes, aber auf eine sowohl in Form wie Inhalt unbefriedigende, anstößige Weise, so daß den Meisten, welche ein Urtheil darüber abgaben, dieser geschraubte Eingang schon als ein sicheres Zeichen der Unächtheit galt. Einen vernünftigeren und des Platon würdigeren Aufschluß gibt uns der Dialog Charmides p. 164 D und 172 A und die dort von Heindorf und Stallbaum citierten Stellen besonders die aus dem Euthydem 280 A ff. In der ersteren Stelle wird der gesunde, besonnene, überall im äußeren wie im inneren Leben das Wahre und Rechte treffende Verstand (*σωφροσύνη*) als Selbsterkenntniß und ganz im Geiste des Sokrates mit dem Anruf des delphischen Gottes: erkenne dich selbst, stunverwandt erklärt, ein Spruch welcher soviel als *σωφρόνει* heiße und eine ganz passende Anrede (*πρόσρησις*) des Gottes an die Eintretenden sei, statt der gewöhnlichen: *χαῖρε*, als wenn das gar keine passende Ansprache wäre: denn dazu, zum Lustig- oder Frohsein, brauche man sich nicht einander zu ermahnen, wohl aber zum Vernünftig- oder Verständigsein (*σωφρονεῖν*), und darum gebrauche Apollon, der Gott der

Weisheit, die von dem allgemeinen menschlichen Brauch abweichende Begrüßung an die Eintretenden in seinen Tempel. — Hätte Platon in seinen Briefen eine ganz eigene Begrüßungsformel gehabt, was aus dieser Stelle noch keineswegs hervorgeht, so wäre hiernach zu erwarten daß sie nicht *εὖ πράττειν* sondern *σωφρονεῖν* gelautet hätte. Indessen vergleicht man hiemit die andre Stelle des Charmides (172 A), so muß man zugeben, daß das *εὖ πράττειν* gleich dem *σωφρονεῖν* bei Platon gesetzt werden kann. Daselbst heißt es nämlich: „Wenn mit Entfernung der Mißgriffe des „Unverstandes nur die gerade Vernünftigkeit bei jeder Handlung „die Hauptleiterin ist, so ist die nothwendige Folge, daß die Men„schen in solcher Verfassung schön und gut ihre Handlungen thun, „und daß es bei den Gut Thuenden auch gut thun muß." — Noch mehr bestätigt diese Auffassung die vorhin erwähnte Stelle des Euthydem, in welcher es heißt: „Die Weisheit bewirkt überall das „Glück (*εὐτυχεῖν*) der Menschen: denn selbstverständlich kann Nie„mand durch Weisheit einen dummen Streich machen, sondern die „nothwendige Folge ist, daß die rechte, vernünftige That auch das „rechte Glück findet, oder es wäre keine Weisheit mehr ....: wem „Weisheit zur Seite steht, der hat daneben nicht die Gunst des zu„fälligen Glückes nöthig." Aus allem Dem geht hervor, daß die gewöhnliche Begrüßungsformel *χαῖρε* der strengeren sokratischen Moral nicht zusagte, welche das Leben nicht mehr durch Lust und Unlust bestimmen lassen wollte, sondern durch selbstbewußte Principien, d. h. durch eine wissenschaftliche Ethik, deren Kern das suae quisque fortunae faber ist; es geht ferner aus Obigem hervor, daß die Worte *εὖ πράττειν* ganz geeignet sind des Glaubensbekenntniß der sokratisch platonischen Moral in nuce auszudrücken; es mag auch sein, daß jene Worte als Gruß oder äußere Erkenntniß-Formel in Briefen für die Mitglieder der Schule empfohlen oder auch, wie K. F. Hermann meint (Gesch. und Syst. der pl. Ph. S. 592 Anmerk. 219), eingeführt wurde: aber es ergibt sich auch aus einer Vergleichung des Obigen mit dem Anfange dieses dritten Briefes, daß seine Nachahmer ein größeres Gewicht darauf legten als Platon wünschen konnte.

Ob der Brief bald nach Platon's Tode von einem seiner Schüler zur Vertheidigung desselben geschrieben worden, als

der vertriebene Dionys zu Korinth statt des Scepters den Schulstock führte, wie Salomon p. 8 meint, oder, wie Ast aus der nach einem philosophischen Orden schmeckenden Begrüßung vermuthet, von einem der späteren Platoniker, welche auch in das Gemeinste tiefe Weisheit gelegt hätten: wer will das jetzt entscheiden? Denn von den alten Schriftstellern erwähnt ihn nur Lukian (nach Reitz und K. F. Hermann 120 n. Chr.) in der oben angeführten Schrift Kap. 4 und Stobäus (wahrscheinlich nach Heeren zwischen 450—500 n. Chr.) in seinem Florilegium XIV, 25 und XCIII, 28. Mir scheint er, wie noch mancher andere dieser Briefe, der Zeit seinen Ursprung zu verdanken in welcher die Akademie zwischen der neu aufgekommenen Stoa und dem geistreichen und allseitig gelehrten Lyceum versteinert und speculativ verarmt da stand und daher genöthigt ward desto mehr auf die moralisch religiöse Seite ihres berühmten Meisters zu pochen.

2. Die hier genannten Städte Siciliens, besonders Selinus und Himera, waren von den Barbaren oder Karthagern zerstört worden. Vrgl. Epist. VII, 331 E und 332 B, sowie Schlosser's Universalh. Ueberf. I, 3, S. 3 ff.

3. Nach Plutarch's Dion Kap. 13 bewirkte die als ein Glück des Vaterlandes gefeierte Ankunft des Platon eine gänzliche Umänderung in der Lebensart des Tyrannen und im Leben aller Hofleute; *θαυμαστὰς ἐνέβαλεν ἐλπίδας μεταβολῆς τοῖς πολίταις*, heißt es dort. Die Stimmung dauerte aber nicht lange; die Partei des Philistus wurde auf diesen Einfluß von Seiten des Platon äußerst eifersüchtig und versetzte den Dionys bald in die ganz entgegengesetzte Stimmung.

4. Philistides: Pape in seinem Wörterbuch der griechischen Eigennamen zählt drei Männer dieses Namens auf: 1) einen Tyrannen in Oreos und Euböa; 2) einen Athener; 3) einen von Athenäus I, p. 20 und XII, p. 38 erwähnten Syrakusaner, welcher ein berühmter Taschenspieler war. Ob dieser Syrakusaner der hier gemeinte ist, — wer will das sagen! Schweighäuser bemerkt zu ersterer Stelle: Huius (Philistidis) nomen consignavit etiam Suidas, nil ultra adiiciens nisi proprium nomen esse. — Ginital. Gelehrter glaubte sogar irrthümlich, daß hier von der syrakusischen Königin Philistis die Rede sei, welchen Irrthum aber Fr. Osann

in seiner Abhandlung De Philistide Syracusarum regina, Gissae 1825, p. 5 berichtigt hat.

4b. Alle alten Gesetzgeber (Zaleukos, Charondas, Pittakos, Solon) schickten ihren Gesetzen Vorreden oder Proömien voraus, in welchen die Gesetze aus ethisch-religiösen Beweggründen empfohlen wurden. Diese Beweggründe nahmen aber jene Gesetzgeber nicht aus einer andren Quelle als die man dem Staate gab (nicht aus dem Gedanken-Schatze einer neben oder in dem Staate bestehenden kirchlichen Genossenschaft, was ein heutiger Gesetzgeber in solchem Falle thun würde); Platon dagegen gieng auch hier einen Schritt weiter als seine Nation: seine Gesetz-Proömien zeigen eine ethische Begründung aus einer andren Quelle als dem (politischen) Gesetze. S. Wachsmuth's H. A. I, 1, 206, welcher in dieser Hinsicht auf Platon's Legg. IV, 720 ff., VIII, 854 D, IX, 871 A, XI, 927 B; XII, 960 A und Tim. 29 D verweist.

5. Diese Apologie besteht also auch aus zwei Haupttheilen gerade wie die Apologie gegen die zwei Hauptanklagen des Sokrates, wie denn, schon nach Salomon's Bemerkung, diese Vertheidigung hier an Platon's Apologie des Sokrates erinnert. Ist die Vertheidigung hier in diesem Briefe etwas desultorisch, wie auch Salomon nachweist: so läßt sich dieß mit dem etwas nachlässigeren Briefstil entschuldigen.

5b. (S. 52, Z. 3 f. v. u.). Dieser Herakleides war nach Plutarch's Dion ein zwar kriegserfahrener aber unruhiger und treuloser Volksführer, dessen Ultra-Demokratismus Dion vergeblich durch den größten Edelmuth für seine philosophische und das Beste des Volks beabsichtigende Aristokratie zu gewinnen suchte, welcher aber dessen ungeachtet fortfuhr ihm, als er nach Vertreibung des Dionys am Ruder des Staates stand, die ärgsten Verlegenheiten zu bereiten: Dion erlaubte auf wiederholtes Begehren endlich seine Hinrichtung, was ihn später sehr gereut haben soll. Vrgl. außer Plutarch Cornelius Nepos im Leben des Dion Kap. 5 und 6, Diodor Sic. XVI, 16—21, Pauly's Real-Encycl. unter dem Artikel Dion (Bd. II S. 1055).

Theodotes war ein Oheim des Dion, welcher ihn bei Abstraffung der Tyrannen-Herrschaft unterstützte; von Gurybios ist dem Verfasser der Prosopogr. Plat. p. 153 und auch mir sonst nichts bekannt, als daß er noch ein Mal Epist. VII. 348 E auch wiederum in Verbindung mit Theodotes und Herakleides vorkömmt.

6. Die von großen Männern ausgesprochenen tiefen Wahrheiten werden Caricaturen, wenn sie sich in dem kleinen Gehirn beschränkter Köpfe abspiegeln, und bornierte Seelen werden unwillkürlich beissend witzig, sobald sie solche Wahrheiten auf ihre plumpe Zunge nehmen, an welchem Witze sie aber eben so unschuldig sind wie der Hohlspiegel, wenn er das schönste Gesichtsbild in ein lächerliches Zerrbild verwandelt. — Platon lehrte (im V, VI und VII Buche der Politie) daß nur der Staat glücklich regiert werde dessen Regent methodisch zu einem moralisch geistigen Menschen herangebildet wäre; die Heranbildung müsse aber geschehen erstlich durch das Vorstudium der mathematischen Disciplinen, zweitens durch das Hauptstudium der Dialektik. Diese Lehre will der Witz des Herrn Dionys lächerlich machen.

7. Stesichoros (wörtlich: Anordner von Chören), einer der neun kanonisierten Dichter, behandelte meist mythologische und epische Stoffe, u. a. auch die Anklage der Helena, welche er in einem andren Gedichte (Palinodie) widerrief.

Zum vierten Briefe.

1. Socher sieht in diesem Gedanken einen Widerspruch mit der sonst ausgesprochenen Gesinnung Platon's, mithin auch ein vorzügliches Zeichen der Unächtheit dieses Briefes. Platon hat sich nun allerdings Epist. VII, 350 D und sonst dahin ausgedrückt, von dem Augenblicke da Dion die Waffen ergreifen wolle keinen Antheil mehr an dessen politischen Planen und Reformen zu nehmen: aber die betreffenden Ausdrücke in diesem Briefe hier (*τὴν ἐμὴν προθυμίαν περὶ τὰς συμβ. πράξεις*) sind so allgemein, daß auch etwas Anderes als die bekannten Waffenthaten des Dion verstanden werden kann. Die weiter unten folgende Bemerkung, „daß für die Zukunft noch der größte Kampf (*ἀγών*) bevorstehe", kann nicht als Einwand gegen jene unsere Behauptung angeführt werden,

denn das griechische Wort ἀγών gilt von jedem Kampfe und entspricht dem lateinischen certamen; wenn daher unter μέγιστος ἀγών hier nur ein geistiger oder moralischer Kampf zu verstehen ist, wie auch Phaedr. 247 B unter ἀγὼν ἔσχατος: so kann auch in dem oben erwähnten allgemeinen Ausdrucke nicht unbedingt an Waffenthaten gedacht werden, und somit fällt dieser nach Socher vorzügliche Verdachtsgrund weg.

2. Ast sieht in dieser Stelle „eitle Ruhmsucht," also auch ein Zeichen der Unächtheit dieses Briefes, und rügt den „unedlen „Gedanken, daß man sich auszeichnen solle, nicht aus Liebe zur Tu„gend und für Menschheit, sondern um sich einen großen Namen „zu machen." Ich meines Theils sehe in der ἐπὶ τοῖς καλοῖς φιλοτιμία keine andere Ruhmbegierde, als welche der Apostel Paulus im Briefe an die Philipper 4, 8 predigt: „Was wahr, was „anständig, was gerecht, was rein, was liebenswürdig, was rühm„lich, was irgend tugendhaft und irgend löblich ist, dem strebet „nach." Und der Gedanke, daß den wissenschaftlich gebildeten Guten und den gerechten Handlungen der Ruhm von selbst folge, ist ebenfalls ächt platonisch, sowie er ebenfalls an einen Hauptsatz des Christenthums erinnert: „Trachtet am Ersten nach dem Reich Gottes ꝛc."

3. Die hier genannten Vorzüge werden im sechsten Buche der Politie von denen verlangt welche als theoretisch und praktische gebildete Philosophen den moralisch-idealen Staat regieren sollen.

4. Die Bewußten (τοὺς οἶσθα δή που, welche Redensart man in Matthiä's griechischer Grammatik §. 282, 2 erklärt findet) sind hier wohl keine Anderen als die theoretisch und praktisch gebildeten Weisen, welche nach Platon allein einen Staat gut einrichten und glücklich regieren können.

5. Eine ähnliche Ausdrucksweise im Phaedr. 279 A, Theaet. 177 B und Protag. 342 E.

6. Darin daß σὺν θεῷ εἰπεῖν zwei Mal in diesem Briefe vorkömmt kann ich mit Ast keine (des Platon unwürdige) Frömmelei sehen, die einen Verdachtsgrund abgeben könnte. Ich gebe zu, daß die ältere Akademie im Falle war, die Magerkeit ihrer Schule mit der strengen Moral und Religiosität ihres Meisters zu decken; wir wissen aber auch aus den Büchern über die Gesetze, daß Platon in seinen späteren Jahren sich mehr zur religiösen als streng wissenschaftlichen Betrachtung der Dinge hinneigte.

7. Ast bemerkt zu diesen Worten: „Abgeschmackt ist die „Stelle: Andere müssen viel herumreisen, um sich bekannt zu ma„chen (der lächerliche Briefsteller spielt unstreitig auf Platon „selbst an, den er doch vorstellen will, und bedenkt nicht daß Pla„ton so etwas nicht hätte sagen können), auf dich aber schaut jetzt „die ganze Welt." Eine Abgeschmacktheit kann ich in dieser Stelle gerade nicht sehen, wohl aber wieder eine Unbestimmtheit des Ausdruckes, besonders in den Worten πλειστάχου πολὺν τόπον; aber eben wegen dieser Unbestimmtheit braucht nicht dabei zunächst an Platon, es kann ja auch z. B. an Solon gedacht werden, welcher bekanntlich nicht so glücklich war, die von ihm gegebenen Gesetze selbst, als Alleinherrscher, ins Leben einzuführen, sondern er mußte, um sein Werk nicht selbst zerstören zu müssen, sich (zehn Jahre lang) in fremden Ländern herum treiben; bei seiner Heimkehr fand er alle Parteien mit seinen Gesetzen unzufrieden und mußte zusehen wie sein weise ausgedachtes Werk durch den indeß mächtiger gewordenen Pisistratus wenn auch nicht zerstört doch zu einem sichtbar schlimmen Ausgange verändert worden war. In welcher vortheilhaften Lage befand sich dagegen Dion in Syrakus nach Vertreibung des Tyrannen Dionys! Jetzt oder nie mußte und konnte nach der Ansicht der damaligen gebildeten d. h. philosophischen Welt die so lange seit Pythagoras gepflegte moralische Idee eines vollkommenen Staates realisiert werden. Und ganz natürlich waren die Blicke der ganzen Welt auf diesen einen Punkt der Erde gerichtet. Denn auf die endliche Verwirklichung jener Idee hofften die gebildeten Griechen, wie die Juden auf ihren Messias. Die einzige Möglichkeit der Verwirklichung jenes idealen, d. h. vernünftig moralischen Staates sah Platon im VI Buche der Politie nur in dem Falle daß ein Furst mit ächt philosophischen Anlagen geboren wird und diese trotz der schädlichen Einflüsse der Welt vollständig ausbildet. Und dieser Fall war endlich ein Mal eingetreten, als Dion an der Spitze der syrakusischen Politik stand. Unsere Stelle beruht daher auf einer wahren Thatsache. Als solche erkannte sie auch Plutarch, sonst hätte er sie im Leben des Dion p. 981 A (Kap. 52) nicht so wörtlich angeführt. Denselben Gedanken, wel-

chen hier Platon dem Dion insinuiert, läßt Brief VII. 327 E und 328 A meiner Meinung nach mit mehr Tact den Dion an den Platon richten.

8. Die Gleichstellung des Kyros mit dem Lykurg nennt Ast sonderbar. Auch hier kann ich mit dem um Platon sehr verdienten und hochachtbaren Gelehrten nicht übereinstimmen. Lykurg ist hier der Repräsentant der griechischen Gesetzgebung und der ächten Demokratie (Platon gehörte bekanntlich in der Politik zu der spartanisierenden Partei seiner Vaterstadt, sowohl in Folge seiner Geburt wie nach seinen ernsten philosophischen Grundsätzen, und daher gebrauchte er die alte, einfache spartanische Staatsverfassung vorzugsweise als Grundlage seines idealen Staates); Kyros ist dagegen der Repräsentant der ausländischen Regenten-Weisheit sowie der monarchischen Verfassung. De Legibus III, 693 D lehrt Platon ausdrücklich, daß es nur zwei Haupt-Staatsverfassungsformen, gleichsam die Mutter aller übrigen, gebe: Monarchie und Demokratie. Das Extreme von jener seien die Perser, das von dieser die Athener. Eine jede (gemischte) Verfassung müsse aber Etwas von beiden haben, wenn Freiheit, Liebe und Vernunft darin herrschen sollen; die kretische und spartanische Verfassung haben in hohem Grade das rechte Maß von beiden (Monarchie und Demokratie), die athenische Demokratie und die persische Monarchie hatten vor Zeiten das richtige Maß von beiden, jene bis zu den Perserkriegen und diese unter Kyros, welchem auch dort (694 C) das Lob eines tüchtigen Feldherrn und Staatsmannes (*φιλόπολις*) nicht versagt wird, obwohl dabei bemerkt wird, daß die von ihm geschaffene vernünftige Monarchie in Folge seiner unphilosophischen Prinzen-Erziehung in Despotie übergegangen sei. Auch Athen habe nach den Perserkriegen längst das rechte Maß seiner Demokratie verloren und sei in eine Pöbelherrschaft ausgeartet. — Nach dieser Erläuterung aus Platon's Büchern von den Gesetzen wird wohl Niemand mehr die Zusammenstellung des Kyros mit Lykurg „sonderbar" oder unplatonisch finden.

9. Diese ganze Stelle (von *ἐνθυμοῦ—ξύνοικος*) befindet sich in Stobaei Florileg. tit. 46, 105 (Bd. II, p. 253 nach Gaisford), nur daß dort *ἐρημίας* statt *ἐρημία* steht, und dieses Stobäus ist neben Plutarch der einzige alte Schriftsteller welcher diesen Brief erwähnt.

10. Der Spruch *ἡ δ' αὐθάδεια ἐρημία ξύνοικος* wird auch von Plutarch im Dion 961 C und 981 B (Kap. 8 und 52), sowie auch im Coriolan 220 D und De adulat. et amic. discr. 69 F, jedes Mal mit Beziehung auf unseren Brief, angeführt. Aehnliche Sentenzen hat Gataker zu Antonin p. 22 gesammelt.

Fragt man zum Schlusse, was von der Aechtheit dieses Briefes zu halten sei, so ist die Antwort der wissenschaftlichen Kritik: Der Angeklagte muß ab instantia absolviert werden, d. h. er kann als unächt nicht erklärt werden, bis übergangendere Beweise beigebracht werden als die bisherigen. Wenn Ast erklärt, „daß es „Entweihung der heiligen Manen des Platon wäre, ihn für seinen „Hervorbringer zu halten": so ist das Gefühls-Kritik, und diesem Gefühle ohne schlagende Beweise kann ein Anderer sein subjectives Gefühl wenn auch mit weniger Auctorität entgegen setzen. Was der Briefschreiber wollte, das hat er erreicht: er hat mit platonischen Ausdrücken und platonischen Gedanken die politischen Reform-Ideen des Platon in's rechte Licht setzen helfen.

Zum fünften Briefe.

1. Ficinus und, wie es scheint, auch Stephanus, wahrscheinlich durch die sonst ziemlich unverständlich scheinenden Schlußzeilen verleitet, schreiben diesen Brief nicht dem Platon sondern dem Dion zu. Alle Bekker'schen Handschriften sowie das Ansehen Cicero's, welcher (als der einzige Schriftsteller des Alterthums) ad Familiares I, 9, §. 18 unseren Brief citiert und einen Theil davon verarbeitet, sprechen für — den Namen des Platon. Nebst diesen spricht auch, wenigstens indirect, eine Notiz bei Athenäus XI, 506 E und F dafür, welche wir hier mit einigen erklärenden Einschaltungen in deutscher Uebersetzung anführen: „Der Gorgias (des Platon) „macht nicht nur Ausfälle auf Den dessen Namen er trägt, sondern auch (p. 471 A ff.) auf Archelaos (von 413—399 v. Chr.),

„König von Makedonien; er wirst ihm nicht nur uneheliche Geburt“ (er war ein natürlicher Sohn von dem makedonischen Könige Perdikkas II. dessen Bruder, Neffe und rechtmäßigen Sohn er ermorden ließ) „sondern auch die Ermordung seines Herrn vor. „Das ist der Platon welcher nach Aussage des Speusipp dem Ar„chelaos befreundet war und dem Philipp zum Throne verhalf. „Es schreibt wenigstens Karystios (lebte gegen das Ende des zwei„ten Jahrh. v. Chr.) aus Pergamum in seinen historischen Denk„würdigkeiten: „„Als Speusipp vernahm, daß Philipp (König von „„Makedonien) auf den Platon schimpfe, so schrieb er (Speusipp) „„etwa Folgendes an ihn: Als wenn die Welt nicht wüßte daß nur „„durch Platon Philipp das Königreich bekommen habe! Es hatte „„nämlich Platon den Euphraios aus Oreos (auf Euböa) an den „„Perdikkas geschickt, welcher ihn dahin beredete, dem Philipp „„einen Theil des Landes zu geben. Hier aber unterhielt er (Phi„„lipp) eine Macht, und als Perdikkas gestorben war, so bemäch„„tigte er sich des Reichs, weil die nöthige Macht ihm zu Gebote „„stand.““ Hierzu macht freilich Athenäus, welcher sonst ohne besondere Gewissenhaftigkeit solcherlei malitiöse Anekdoten von großen Männern aufnimmt, dieß Mal, sei es von einem feineren Gewissen oder von der Maßlosigkeit des Berichtes gerührt, diese Anmerkung: „Ob aber dieß wahr ist, das mag Gott wissen.“ — Aber selbst die Unsicherheit dieser Nachricht zugegeben, genug, so Viel wenigstens ergibt sich daraus: Man erzählte sich wenigstens im Alterthume daß Platon, nicht Dion, mit dem makedonischen Königshause durch Euphraios in einem Verhältnisse gestanden. Von Dion ist nicht ein Mal eine solche Anekdote bekannt.

2. Perdikkas III, König von Makedonien, welcher hier gemeint ist, war einer der drei Söhne von Amyntas II und seiner hinterlistigen Gemahlin Eurydike; sein älterer Bruder hieß Alexander, sein jüngerer ist der berühmte Philipp, Vater des großen Alexander. Perdikkas kam, nachdem er seinen Vorgänger, den Ptolemäos Alorites, getödtet hatte, 365 v. Chr. zur Regierung; von einem gewissen Pausanias vertrieben, wird er 364 von den Athenern wieder eingeführt; er unterstützte dieselben gegen Olynth, trat aber, als Athen ihm zu mächtig zu werden schien, auf die Seite ihrer Gegner und ward von Kallisthenes besiegt. Er starb im

Kriege gegen die Illyrier und Lynkesten 360 v. Chr. Dieser fünfte platonische Brief müßte also geschrieben gedacht werden zwischen der Rückkehr Platon's von seiner zweiten Reise nach Sicilien und der dritten Abreise dahin, d. h. zwischen 365—361. — Die Quellen von den Lebensumständen des Perdikkas s. in van Prinsterer's Prosopogr. Plat. p. 153 und in Pauly's Real-Encycl. unter diesem Namen und unter Amyntas.

3. Nach einer Notiz des Suidas (welche Schweighäuser zum Athenäus a. a. O. aus Harpokration herüber genommen glaubt) war Euphraios ein Schüler Platon's und von Geburt ein Ὀρίτης, d. h. wohl aus der im nördlichen Euböa am Flusse Kallas gelegenen Stadt Oreös gebürtig, welche unter der athenischen, noch mehr unter der makedonischen Herrschaft, namhafte Schicksale erfuhr. (S. Pauly's Real-Encycl. unter d. W.). — Demosthenes schildert in seiner dritten philippischen Rede p. 126 ff. nach Reiske einen gleichfalls aus Oreos gebürtigen patriotischen Staatsmann dieses Namens, welcher Alles that um die hinterlistige makedonische Herrschaft von seiner Vaterstadt abzuwenden, welcher aber bei der Verblendung seiner Mitbürger den Intriguen der bestochenen Gegenpartei unterlag und, da seine Vaterstadt verloren war, mit eignen Händen sich den Tod gab, um dadurch zu zeigen daß er es redlich mit seinem Vaterlande gemeint, daß er aus reinen Gründen sich dem Philipp widersetzt und die Rechte seiner Mitbürger vertheidigt habe. — Ob dieser Euphraios bei Demosthenes derselbe ist mit dem in diesem Briefe erwähnten Platoniker? Es scheint diese Frage schon nach den Worten des Demosthenes bejaht werden zu müssen, welcher seinen Euphraios also charakterisiert: „Euphraios aber, ein redlicher Mann, der auch unter Euch (Athe„ner) ein Mal gewohnt hatte, bemühte sich sein Vaterland bei „seiner Freiheit zu erhalten“ u. s. w. Dennoch wird von Pape in seinem Wörterbuche der griechischen Eigennamen der in Böckh's Corp. Inscr. nro. 171 erwähnte Athener Euphraios unrecht mit unserem Platoniker dieses Namens aus Oreos identificiert. Freilich vergleicht man die ziemlich erbärmliche Rolle, welche der Euphraios hier in diesem platonischen Briefe spielt, mit dem großartigen Charakter, welcher aus den wenigen Zügen des Euphraios bei Demosthenes in die Augen springt: so sollte man an

der Identität zweifeln. Aber jene Verschiedenheit darf uns nicht hindern, an jene Identität zu glauben, da dieser Brief hinsichtlich seiner Auctorität mit der dritten philippischen Rede des Demosthenes keinen Vergleich aushalten kann, und man kann den Euphraios, diesen würdigen Schüler Platon's und gediegenen Charakter, nur beklagen, daß er neben der flüchtigen Zeichnung des Demosthenes keine größere Verherrlichung fand als die unseres Briefschreibers, welcher von ihm uns höchstens den Begriff eines vielfach gewandten Hofmannes, aber keinen Zug von seinem reinen und großartigen patriotischen Charakter gibt, als etwa die Worte: *καίπερ καὶ πρὸς ἄλλα ὢν ἀνδρεῖος*. Daß Euphraios einen großen, d. h. philosophisch rigorosen Einfluß auf Perdikkas ausübte, entnehmen wir auch aus einer Anekdote des Athenäus XI. 119, welche Hermann Gesch. und Syst. der pl. Phil. S. 120 und Note nro. 160 erwähnt.

4. Diese Worte erinnern, wie schon Ast bemerkte, an Platon's Theages 122 B, wo auch von dem Rath (*συμβουλὴ*) gesagt wird er sei etwas Heiliges (*ἱερὸν χρῆμα*).

5. Als Perdikkas III starb, war nach Justin IX, 8 sein jüngerer Bruder Philipp 23 Jahre alt.

6. Die Vergleichung der verschiedenen Verfassungs-Charaktere, welche im VIII Buche der Politie viel sinniger *τρόποι* genannt werden, mit eben so vielen besonderen Tönen oder Sprachen, nennt Ast mit recht „sonderbar", obwohl auch noch ein tiefer Sinn in dieser hier freilich etwas breit getretenen Vergleichung, sowie in dem Satze liegt, daß jeder Staat zu Grunde gehe, welcher vor Gott und den Menschen eine von seiner Praxis ganz verschiedene Sprache führe. Was gab es z. B. aus Rom, als es noch eine Republik zur Schau trug und Tyrannei übte? Was gab es aus Frankreich, als es Gott und der Welt ein allerchristlichstes Königthum vorlog und sehr unchristlich regiert wurde? Was gab es andrerseits wieder aus der französischen Republik, als sie die Sprache der Gleichheit und Freiheit führte und dabei den greulichsten Terrorismus übte? — Discite iustitiam moniti et non temnere Divos!

7. Ast klagt hier mit Recht über gänzlichen Mangel an Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, der mit der Nachlässigkeit des Briefstiles nicht entschuldigt werden kann. Wenn der Briefschreiber sein *εὐτύχει* (lebe wohl) hinter *ἀφελήσεις*, d. h. an das

Ende des ersten Theiles seines Briefes, gesetzt hätte, so hätten wir zwar immer noch nicht das Produkt eines Platon, aber doch einen leidlichen Brief, von der Art der politischen Empfehlungs- oder Instruktions-Briefe, dergleichen wir viele aus den Rhetoren-Schulen haben; aber durch die Zusammenhangslosigkeit des darauf folgenden Theiles, welcher die politische Theilnahmlosigkeit Platon's an Athen enthält, erscheint der ganze Brief als eine Schüler-Arbeit, und zwar als eine verunglückte, zumal da in diesem letzteren Theile sowohl die Gedanken als auch deren sprachlicher Ausdruck mehrfache Anstöße geben, wie aus den noch folgenden Anmerkungen erhellen wird, so daß, wie schon erwähnt, auch Einige schon den Brief lieber dem Dion zuschreiben zu müssen glaubten. Jener vermißte Zusammenhang hätte allerdings, wie Ast bemerkt, leicht hergestellt werden können, etwa auf diese Weise: Aber wie könne Platon politische Instruktionen für andere und weitere Kreise, namentlich für eine Monarchie, geben, er der nicht ein Mal in dem nächsten Kreise, in seiner (demokratischen) Vaterstadt, politische Weisheit praktisch bewiesen habe und dergl. Wir haben hier einen auffallenden Beweis, daß jeder dieser Briefe apologetisch sein will und soll, selbst auf Kosten des Zusammenhangs.

8. Der wirkliche Platon war weit entfernt sich auf heilsame Recepte für Demokratien zu verstehen, im Gegentheil, sie ist ihm wenn nicht die schlechteste Verfassung doch die Mutter der schlechtesten, der Tyrannei.

9. Aus dem Gesichtspunkte der alten Republiken war absichtliche Theilnahmlosigkeit an Staatsgeschäften ein Verbrechen; deßhalb hat wohl sehr wahrscheinlich Platon schon im Alterthume Vorwürfe hören müssen, welche in neuerer Zeit von Niebuhr (rhein. Museum Bd. I, S. 196 und kl. hist. Schrift S. 467) wiederholt worden sind, wogegen Ferdinand Delbrück eine Vertheidigung Platon's (welche aber eher eine Panegyrikus zu nennen ist) gegen einen Angriff auf seine Bürgertugend, Bonn 1828, schrieb. Ritter (Gesch. der Phil. a. Z. II, S. 172, 2. Aufl.) vermittelt, fügt aber doch bei: „Und freilich wird man sie (die politische Handlungsweise) nicht loben können." Den einzig möglichen Weg zur fraglichen Vertheidigung hat nach K. F. Hermann (Gesch. u. Syst. der pl. Phil. S. 105) der Verfasser dieses Briefes hier eingeschlagen, und

diese Vertheidigung billigt auch Cicero, wenn er an dem oben a. O. sagt: Id enim iubet idem ille Plato, quem ego vehementer auctorem sequor, tantum contendere, in re publica quantum probare tuis civibus possis, vim neque parenti neque patriae afferri oportere. Atque hanc quidem ille causam sibi ait non attingendae rei publicae fuisse: quod, quum offendisset populum Atheniensem prope iam desipientem senectute, persuaderi posse diffideret, cogi fas esse non arbitraretur. Diese Art der Vertheidigung der Zurückgezogenheit Platon's von der athenischen Politik, welche auch nach meiner Meinung die beste Partie dieses fünften Briefes ist, stimmt auch mit dem zusammen was Platon sonst, namentlich im Theätet und im sechsten Buche der Politie, über die Gründe der politischen Zurückgezogenheit des wahren Philosophen äußert.

10. Zwischen diesen zwei letzten Sätzen und dem Vorhergehenden findet man wiederum keinen rechten Zusammenhang und man würde sie gern entbehren. Dieser Schein, welchen ich dieß Mal eher einer Corruption als dem Verfasser zuschreiben möchte, scheint alt zu sein. Ficin übersetzt die Stelle: Idem quoque circa meum consilium mihi futurum existimo. Darauf schob Stephanus vor τὴν ἐμὴν ξυμβουλὴν ein περὶ ein, und erklärte die Worte quod attinet ad mihi dandum consilium, ad meas res ordinandas atque regendas. Aber nach einer solchen Erklärung dieser Worte kann der Brief nicht mehr dem Platon beigelegt werden, wie auch derselbe Gelehrte schon bemerkte. Da aber nun, wie wir oben in der Anmerkung 1 gesehen haben, mehrfache Gründe für die Beibehaltung des Namens Platon sprechen und das von Stephanus eingeschobene περὶ eine gewaltsame Aenderung ist (die neueren Herausgeber haben es mit Recht wieder aus dem Text entfernt): so ist ein andrer Rath für diese Stelle zu suchen, welchen Ast darin fand, daß er das Subjekt zu ταὐτὸν δρᾶσαι nicht im vorausgehenden Worte Πλάτων, sondern in dem athenischen Volke, in dem vorausgehenden τὸν δῆμον sah und die Stelle also erklärte: „eben so, glaube ich, würde es mit mir verfahren, mich „würde es eben so aufgeben und für mein Wohl keine Sorge tragen, wie ich es aufgäbe, wenn ich es für unheilbar halten „mußte." — Dieser Gedanke Ast's empfiehlt sich sehr, er entfernt

alle Schwierigkeiten und stellt einen leidlichen Zusammenhang her, nur sieht man nicht ein, wie dieser Sinn aus dem gegenwärtigen Texte hervorgehen kann. Soll δρᾶσαι auf δῆμος sich beziehen, so müßte ein derartiger Subjects-Accusativ dabei stehen, entweder τὸν δῆμον oder das Pronomen αὐτὸν oder auch αὐτὴν, auf πατρίδι bezogen. Freilich stimmte hernach τὴν ἐμὴν ξυμβουλὴν nicht mehr dazu, aber in eben diesen Worten steckt nach meiner Vermuthung die alte Corruptel. Mir scheint's nämlich, daß hier ursprünglich δρᾶσαι ἂν καὶ αὐτὴν (sc. πατρίδα) gelesen worden sei; irgend ein Grammaticus erklärte dann irrthümlich das αὐτὴν durch den Zusatz τὴν ἐμὴν ξυμβουλὴν, welcher in den Text gerieth und das αὐτὴν verdrängte. Sed videant doctiores.

Mehrere nicht geringe Verdachtgründe liegen also gegen die Aechtheit dieses Briefes vor; für sie spricht nur die Auctorität Cicero's, welche in solcher Frage bei der bekannten ἀκρισία der Alten von wenig Belang ist.

Zum sechsten Briefe.

1. Nach Suidas unter d. W. Hermeias gibt es im Alterthume drei Männer dieses Namens. Der dort zuletzt genannte ist hier gemeint, über welchen nebstdem u. a. Diod. Sic. XVI. 52 und Strabo XII, §. 5 = p. 391 Siebenk. weitere Nachricht geben. S. unsere Abhandlung im Wormser Gymnasial-Progr. a. 1857; Uebersetzung und Erklärung des sechsten pl. Br. — Die mir damals noch unbekannte Monographie von A. Böckh: Hermias von Atarneus und Bündniß desselben mit den Gythräern (gelesen in der Akad. der Wissensch. zu Berlin am 7 Apr. 1853), umfaßt Alles was über Hermias aus Schriftstellern bekannt ist, und macht Alles überflüssig was der Franzose Lorcher in einer eigenen Denkschrift (Mém. de l'Acad. des Inscr. et B. L. Tom. CXLVIII) mit mehr Phantasie als historischer Gründlichkeit, und was deutsche Gelehrten (wie Plaß in seiner Tyrannis II, S. 90; Stahr in seiner Aristotelia I, S. 75, wo die Anmerk. eine reiche Quellen-An-

gabe enthält) beiläufig über ihn anführen. Der Name unseres Hermias ist immer mit *i*, nicht mit *ei* zuschreiben, wie die alten Grammatiker lehren, aber diese Regel ist nach Böckh's Bemerkung so streng nicht zu nehmen.

Dieser durch viele bittere Schicksale geprüfte, ungewöhnliche Mann war von Hause aus ein Bithynier und nach einer bis jetzt fest stehenden Ueberlieferung eine Art Eunuch (*θλαδίας* oder *θλιβίας*) und Sclave eines gewissen Eubulos, auch eines Bithyniers von Geburt, eines reichen Banquier oder Wechslers, welcher nach Suidas auch ein philosophischer Mann war. Die Weltweisheit dieses Eubulos muß sehr praktisch gewesen sein: denn mittels derselben und seines Geldes machte er sich (Olymp. 105, 1) unter der damals durch vielfache Aufstände geschwächten Persermacht zum Souverän (Tyrannen) von Atarneus an der äolisch-mysischen Küste und von dem sehr festen Assos in Troas nebst Umgebungen. Seine Weisheit bewies er aber auch darin daß er in seinem Sklaven Hermias, dessen dritter Herr er war, den höheren Menschen erkannte, ihm seine Freundschaft und die Freiheit schenkte, ja sogar ihn (nach Böckh's wahrscheinlichen Berechnung um Ol. 107, 1) Nachfolger in der von ihm gegründeten Herrschaft werden ließ. In Athen, wohin er nach Straben's Bericht kam, wahrscheinlich in Geschäften seines Herrn, hörte er (nach Böckh) unzweifelhaft die Lehre Platon's. Nach richtiger historischer Schlußweise eben desselben Gelehrten war Hermias viel älter als Aristoteles, war also eher Mitschüler des Letzteren bei Platon (seit Ol. 103, 2 oder 103, 1) als eigentlicher Schüler desselben, und es ist daher höchstens anzunehmen, „daß Aristoteles auf die Bildung des Hermias „nur in freiem Umgange zu Athen und später während der Herr„schaft des Letzteren Einfluß gehabt haben kann, und es dürfte nicht „sowohl geschichtliche Ueberlieferung als ein Schluß der Späteren „sein, wenn sie sagen, Aristoteles habe ihn in Reden und zur Tu„gend gebildet."

Hermias war ein Mann milden Sinnes, von ausgezeichnetem Geiste, philosophisch tugendhaft. Dafür bürgt die tiefe Freundschaft des Aristoteles gegen denselben, so tief daß ihre Reinheit der Klatschsucht der alten Welt an dem Manne des Beistandes unerklärlich war und zum Stoffe vielfacher Verlästerung diente, Keinem aber, zumal nach Böckh's Aufklärungen, mehr auffallen wird, welcher weiß, daß tiefes Denken mit tiefem Gefühl sehr natürlich verbunden ist, und daß es gerade der Beruf des wahren Philosophen ist, die mit widrigen Schicksalen kämpfende Tugend anzuerkennen und zu verherrlichen. Zu den Beweisen jener tiefen Freundschaft gehört daß Aristoteles nach fehlgeschlagener Hoffnung auf die Nachfolge seines Lehrers Platon in der Akademie der Einladung des in Athen liebgewonnenen Mannes von Atarneus*), welcher indessen dort ein mächtiger Herrscher geworden war, mit seinem Mitschüler Xenokrates Folge leistete und zu Assos seinen Aufenthalt nahm; daß er nach unschuldiger Hinrichtung seines zu einem Tyrannen zu gutmüthigen und biederen Freundes durch die feige Hinterlist der persischen Schlechtigkeit demselben ein sehr ehrenvolles Denkmal mit verherrlichender Inschrift setzte; daß er ihm in einem noch vorhandenen herrlichen Gedichte an die Tugend, welches Böckh in der angezogenen Schrift (S. 146) erst kritisch berichtigt und Stahr Aristotelia I, S. 80 am besten verdeutscht hat, bei der Nachwelt einen unvergänglichen und gegen alle Verleumdungen (denen alle von niederer Herkunft emporgekommenen Talente zu aller Zeit ausgesetzt sind) geschützten Ruhm bei der Nachwelt gesichert hat; daß er die adoptierte Nichte des Hermias, die züchtige und verständige, aber durch die Hinrichtung ihres Oheims unglücklich gewordene Pythias, welche die alles Strahlende schwärzende menschliche Schmähsucht auch nicht geschont hat, zur Gattin nahm, mit welcher er sehr glücklich lebte. — Der Rhodier Mentor nämlich, wegen seiner im ägyptischen Kriege durch Schurkereien erworbenen Verdienste zum Satrapen in den kleinasiatischen Küstenländern ernannt, suchte zuerst sich des Hermias, wahrscheinlich des mächtigsten und durch seine Gerechtigkeit gesichertesten Herrschers, zu entledigen, verlockte ihn durch falsche Gastfreundschaft und fal-

*) Gegen Atarneus hatte Aristoteles jeden Falles ein dankbares Andenken von früher Jugend an bewahrt; denn der von dorther gebürtige Proxenos hatte ihn nach dem Verluste seiner Eltern erzogen, gegen den und gegen dessen Sohn er sich in seinem Testamente (Diog. Laërt. V, 15) noch sehr dankbar bezeigte.

sche Friedensverhandlungen zu einer Zusammenkunft, nahm ihn gefangen und lieferte ihn, in eine Ochsenhaut eingenäht, dem großen Könige Artaxerxes Ochos aus, welcher ihn nach Strabon aufhängen, das heißt in persischer Sprechweise: kreuzigen ließ. Aristoteles setzte der unglücklichen Tugend zu Delphi eine Statue mit der von Diogenes Laert. aufbewahrten und von Stahr a. a. O. also verdeutschten Inschrift:

„Diesen hat einst der Unsterblichen Recht, das heilige, verletzend,
„Hingemordet des Volks streitbarer Perser Tyrann;
„Oeffentlich nicht mit dem Speer in blutigen Kämpfen besiegend,
„Nein, mißbrauchend dazu tückischer Männer Verrath."

Schließlich bemerken wir daß Böckh über diesen Hermias die auch in Bezug auf diesen VI Brief beachtenswerthen Worte äußert: „Die Ueberlieferung über ihn ist nicht nur dürftig, sondern sie leidet auch daran, daß ein Theil der Quellen unzuverlässig, ein anderer geradezu untergeschoben ist, und es scheint daß sein Name gleichsam ein Gemeinplatz für rhetorisierende Schriftsteller geworden ist."

2. Ueber Erastos und Koriskos gibt auch Strabo XIII, §. 54 = p. 584 nähere Nachricht. Dort heißen sie Sokratiker, sie waren Beide aus Skepsis gebürtig, welche Stadt, wie Atarneus, in Ober-Mysien lag, in der Nähe der Landschaft Troas, s. Sickler's Alte Geographie S. 514. — Der Sohn des Koriskos, von dessen Lebensweisheit Stob. Florileg. V, 7 = I, p. 184 Gaisford uns eine Probe gibt, war der aus der Geschichte der aristotelischen Schriften bekannte Neleus, Schüler des Aristoteles und Theophrast, Erbe der Bibliothek des Letzteren, bei der auch die des Aristoteles war. Sehr irrte daher van Prinsterer, wenn er Prosopogr. Plat. p. 153 vermuthete, Hermias wie Koriskos und Erastos mußten Sicilier sein, und man könne über sie nichts sagen, weil die Geschichte über sie schweige.

„Die Macht der kleinen Dynasten," bemerkt Böckh (a. a. O. S. 138), „beruhte zugleich auf Bundesgenossen; ja ihre Tyrannis war selber schon eine Hetärie Mehrerer, an deren Spitze ein anerkanntes Haupt stand; daher der amtliche Titel (in dem Bündnisse des Hermias mit den Erythräern): „Hermias und Genossen" (Ἑρμίας καὶ οἱ ἑταῖροι). Man hat unter die Genossen ohne

Zweifel die vorzüglichsten der Befehlshaber in den Städten und festen Plätzen zu rechnen; und vielleicht war jener von Autophradates in Adramyttion belagerte Ariobarzanes (Polyaen. VII, 26) schon ein solcher Genosse des Eubulos, wie Hermias selber. Und man könnte leicht veranlaßt sein, die Skepsier Erastos und Koriskos, an welche und Hermias gemeinsam der sechste angeblich platonische Brief gerichtet ist, für solche Genossen des Hermias in dem ihm benachbarten Skepsis zu halten, wenn nicht der Brief bloß auf Stiftung einer Freundschaft zwischen jenen Skepsiern und dem Hermias als Nachbarn gerichtet wäre, und (wenn nicht) darin die Vorstellung vorkäme, Platon kenne den Erastos und Koriskos besser als sie Hermias kenne, und wenn es nicht für die Erdichtung dieses Briefes genügt hätte, daß Hermias in Verbindung mit Platon und Aristoteles, und daß seine Nachbarn Erastos und Koriskos Sokratiker und Platoniker waren" u. s. w.

3. Aehnlich Horat. Epist. I, 2, 47: Non domus et fundus, non aeris acervus et auri aegroto domino deduxit corpore febres, non animo curas.

4. *Βέβαιος* ist bei Platon ein oft vorkommendes Beiwort der Freundschaft: Beispiele gibt Ast's Lex. Pl. In der ebenfalls bei Platon oft vorkommenden Verbindung mit *ὑγιής*, wie Phaed. p. 90 C, Menex. 245 C und unten im Briefe X bezeichnet *βέβαιος* das moralisch Reelle (was Platon selbst das Ideelle nennt) von der Seite seiner natürlichen Unwandelbarkeit, während *ὑγιής* dasselbe von der Seite seiner Unverschrtheit und Gediegenheit charakterisiert. Das höchste sittliche Ideal entsteht, wenn natürliche Festigkeit mit gediegener Wissenschaftlichkeit vereinigt wird. Vrgl. Politiae VI, C D E (Kap. 15). Beide Ausdrucke, namentlich letzteren, haben die Nachahmer Platon's fleißig angewandt.

5. Schon Ficin hat die Stelle ganz richtig gefaßt, wenn er sie übersetzte: Erasto et Coriseo praeter sapientiam istam de speciebus pulcherrimam etc.; um so unbegreiflicher ist es, wenn J. G. Schlosser übersetzte: „Erastos und Koriskos haben zu ihrer „schönen Gestalt, ich muß es sagen so alt ich bin, einen weisen „Führer nöthig ꝛc. — Etwas schwierig ist allerdings das *καίπερ γέρων ὤν*. Denn statt: „ich rathe das, obgleich ich alt bin", wurde man erwarten: „ich rathe dieß, weil ich ein erfahrener Alter bin."

zumal da Platon nach allen Nachrichten an keinerlei Geistesschwäche im Alter litt. — Die Uebersetzung hat diese Worte auf τῇ τῶν εἰδῶν σοφίᾳ bezogen, was allerdings etwas hart ist, aber anders konnte ich ihnen keinen Sinn abgewinnen.

6. Einen ähnlichen Gedanken finden wir Politiae III, 409 A B; — der von dorther entlehnte Gedanke hier ist auch der beste platonische im ganzen Briefe.

6b (S. 61, Z. 2. v. u.). Die Worte ὅσα μήπω ἐγγεγονότι sind bei Ficin unübersetzt (folglich auch bei Schlosser); Ast übersetzt sie quippe qui nondum cum eo versatus sim und bezieht also das Particip auf μοι, was auch Böckh thut, wenn er a. a. O. (S. 137) bemerkt: „daß er (Hermias) den Platon gehört, scheint mir unzweifelhaft, obwohl in dem unächten sechsten platonischen Briefe an Hermias und zwei andre Freunde dem greisen Platon die Worte in den Mund gelegt werden, er sei noch nicht mit Hermias zusammen gewesen (ὅσα μήπω ξυγγεγενότι)." — Ich aber kann unseren Briefschreiber nicht für so beschränkt halten, daß er mit solchen Gedanken den Platon einen Brief an den (ihm unbekannten) Hermias hätte schreiben lassen. Sind die betreffenden Worte ächt, so sind sie wohl in Folge ihrer Stellung auf φύσει zu beziehen und geben dann in Rücksicht auf die früheren Schicksale des Hermias einen passenden Sinn.

7. Stephanus erklärt in seinem Thesaurus mit Beziehung auf unsere Stelle ἄνθεξις mit retentio, complexus mutuus und ἀντέχεσθαι mit adhaerere, complecti; er citiert aber keine andere Auctorität als unsere Stelle hier. Man ist daher geneigt, mit Ast (Platons Leben und Schriften S. 320) auch diese sonst ungewöhnlichen Ausdrücke als Zeichen der Unächtheit dieses Briefes anzusehen.

8. Ein alter schon von Solon (Herodot I, 86) gepredigter Spruch, der hier aber sehr unnatürlich angezogen wird.

9. Die hier bildlich gebrauchten Ausdrücke ἐπᾴδειν und ἐπῳδή, welche von der alten noch ganz unwissenschaftlichen, bloß religiösen Heilart hergenommen sind, kommen bei Platon häufig vor; denn die sokratisch-platonische Philosophie war und wollte ausdrücklich eine Heilslehre sein (ἰατρική, medicina animae, wie sie Cicero nennt), und, was hier beiläufig bemerkt sei, in diesem Streben nach einer Heilslehre nur auf eigenen Füßen bietet die platonische Philosophie den hauptsächlichsten Vergleichungspunct mit dem Christenthum. Ueber jene religiös medicinische Ausdrücke vergl. Wyttenbach und Stallbaum zu Phaed. 77 E, Ast und Stallbaum zu Polit. II, 364 B und Lambin zu Hor. Epist. I, 1, 34. Die Nachahmer Platon's haben es an fleißiger Anwendung auch dieser Phrasen natürlich nicht fehlen lassen, bringen sie aber, wie es auch hier geschieht, meist ungeschickt oder gar misbräuchlich an.

10. Ueber die vielfachen Bedeutungen von φημή vergl. Wyttenbach in der Bibl. Crit. vol. III, pars 1, pag. 57. Diesen wie noch andere ähnliche Ausdrücke (μαντεύομαι, κεχρησμῳδημένα) erklärt Ast für eine des Platon unwürdige Mystik. Da die auf die Orakel bezüglichen Ausdrücke auch in der Umgangssprache (vergl. Polit. VII, 538 A B) gebräuchlich waren, so würde ich deßhalb gerade an der Aechtheit dieses Briefes nicht zweifeln, wenn sonst keine Gründe dazu sich vorfänden.

11. Die Worte κατὰ δύο κοινῇ fehlen in der Steph. Ausgabe und man könnte sie leicht vermissen, zumal wegen des folgenden κατὰ δύναμιν; aber die besten vaticanischen und florentinischen Handschriften haben sie, sowie auch Euseb. Praep. Evang. p. 534, in Bezug auf welchen Letzteren ich nach dem Vorgange von Stallbaum auf Wernsdorf's Schrift verweise: Krit. Versuch über einige im Platon aus dem Eusebius auszufüllende Lücken, S. 27. — Auch passen diese Worte ganz zum mystischen Tone des Briefes.

12. Wie schon Ast bemerkte, so nimmt in dieser Stelle der angebliche Platon die Miene des Meisters eines mystisch-philosophischen Bundes an, was historisch falsch ist. S. Anmerk. 18 zu Br. II. — Jene philosophische Geheimbündelei zeugt eher von dem zu Anfang des ersten vorchristl. Jahrh. entstehenden Neupythagoreismus und den s. g Therapeuten. S. Zeller's Phil. der Gr. Bd. III, Th. 2, S. 59 ff.

13. Was ist νόμος κύριος? Der bekannte Viger antwortet auf diese Frage Idiot. gr. p. 102: lex domina i. e. quae vim et robur suum obtinet . . . . contra vero ἄκυροι abrogatae vel etiam οὐκ ὄντες νόμοι, non amplius existentes, dicebantur. Ficin übersetzt: lege certa. Aber bei Platon und den Platonikern hat der Ausdruck einen tieferen Sinn, welchen eine Stelle in Br. VIII,

354 C erklärt, wo denselben Anmerkung 10 erläutert. Vorläufig bemerke ich nur hier, daß ich in *νόμῳ κυρίῳ* (wofür bei Kyrill contr. Cels. VIII, p. 271 ed. Auberti *νόμῳ καὶ κυρίῳ τούτῳ*, in welcher Variante wir wenigstens einen erklärenden Fingerzeig sehen) gar nichts Christliches finde, so wenig als in den folgenden Ausdrücken: daß ich die Worte *ὅ ἐστι δίκαιον* nicht mit Ficin (ut aequum est) auffasse, sondern *ὅ* nach einem bekannten gr. Sprachgebrauche (Matthiä's gr. Gr. §. 439) auf *νόμῳ κυρίῳ* beziehe; daß ich das (nach *κύριον*) wiederholte Particip *ἑπομνύντας* nach dem Vorgange des Kirchenvaters Kyrill a. a. O., wo es fehlt, für eine eingeschlichene alte Glosse halte; daß ich endlich das erste *ἑπομνύντας* allein ganz hinreichend finde und mit seinen folgenden Dativen und Accusativen in der gewöhnlichen Bedeutung auffasse: einer Sache (hier dem philosophischen Streben) bei Etwas zuschwören. — Auf diese Weise entsteht ein ganz guter, griechisch heidnischer Sinn.

14. Das Beiwort *ἄμουσος* ist auch ein bei Platon oft vorkommendes Wort, deßhalb haben auch seine Nachahmer nicht verfehlt dasselbe möglichst oft anzubringen. S. Wyttenbachii Epist. ad Ruhnk. p. 14.

15. Daß man die Wissenschaft überhaupt namentlich beim Jugendunterrichte nicht mit sclavischem Zwange sondern in leichtem Spiele (*παιδιᾷ*, denn so ist mit Wyttenbach a. a. O. statt der früheren Lesart *παιδείᾳ* zu lesen), d. h. wohl in einer der jedesmaligen Altersstufe angemessenen Methode, lehren und treiben solle, dieser Gedanke ist platonisch. S. Politiae VII, 536 E. Wenn hier, wie auch sonst, Platon beim Philosophieren Ernst mit dem Spiel des Geistes verbinden heißt, so hat das einen tiefen Sinn, wie wenn Goethe bei allem Schaffen anräth: „Ohne Rast, ohne Hast." Die Bürde und das Joch jeder wahren Geistesthätigkeit sind leicht und süß.

16. Ficin, bekanntlich bei aller tiefen Einsicht in die Schriften Platon's mehr der mystischen Lehre der Neuplatoniker zugethan, bemerkt in Bezug auf diese Stelle: Quantum vero haec sacris consonent litteris, nemo nisi profanus ignorat. Daher haben viele Gelehrte aus dieser Stelle unseres Briefes den Schluß ziehen wollen, der ganze Brief sei von einer christlichen Hand unterschoben, ut Ethnicos fraude quadam ad suam doctrinam converterent. Daßelbe glaubte Menagius Obss. ad Diog. Laërt. III, 61, wo dem gelehrten Manne in Bezug auf diesen Brief VI ein ziemlich auffallender Irrthum entschlupfte, indem er bemerkte: Totidem (XIII) epistolae supersunt, quas inter tamen desideratur epistola ad Erastum et Coriscum, cuius meminit Clemens Strom. V et Origenes contr. Celsum VI, sed quae *οὐ γνησία* et a Christianis supposita esse videtur. — Aber der Ansicht, daß dieser VI. Brief das Produkt einer christlichen Hand sei, trat Böckh de Gr. trag. princip. p. 162 mit folgenden schlagenden Gründen entgegen: daß die beiden heidnischen Schriftsteller Thrasyllus (er lebte nach der gewöhnlichen Annahme unter Augustus und Tiber) und der Lexikograph Timäus (der nach Ruhnken erst im dritten Jahrh. n. Chr. lebte) diesen unseren Brief als ein ächtes Produkt des Platon anerkennen; deßhalb scheint denselben Gelehrten zwar nicht der ganze Brief aber doch nach dem Vorgange von Tennemann (Syst. der pl. Phil. I, 111) die einzelne Stelle von *καὶ τὸν* bis *ὅτ* excl. (wofür er *ὅ* lesen will) von einem Christen interpoliert, „qui Deum patrem et filium Jesum Christum apud Platonem legi volebat, id quod valde delectavit sanctos patres hunc locum certatim proferentes: Clem. Alex. V, 255, 28 Sylb.; Orig. c. Cels. VI, 288 Hoeschel; Eusebius Praep. evang. XIII, 675 C; Cyrillus adv. Julian. VIII, 270 A." — Diese Behauptung stellt Böckh auf, ohne diesen VI Brief als von Platon selbst herrührend anzuerkennen, vielmehr hält er eben daselbst alle platonische Briefe, mit Ausnahme des III, VII und VIII, für unächt. Es ließe sich zwar eine Veranlassung zu solcher Interpolation in dem vorhergehenden *κυρίῳ* denken, mit welchem Prädikate bekanntlich nicht nur die Christen sondern auch die Juden ihre Gottheit benannten (vergl. Schleusneri Nov. lexic. graec. lat. in N. T. unter jenem Worte, und Philonis Judaei Quod Deus immut. tom. II. p. 434 Pfeiffer), aber die Kritik darf so lange hier keine Interpolation von christlicher Hand annehmen, so lange es noch möglich ist diesen Brief überhaupt und insbesondere diese Stelle aus der vorchristlichen Zeit zu erklären. Es ist bereits evident nachgewiesen, daß die Kirchenväter, wenn sie oft Christliches im Platon fanden, sich überhaupt geirrt haben, und daß bei aller Aehnlichkeit zwischen Christenthum

und Platonismus noch ein großer Unterschied ist (S. Ackermann das Christl. im Pl. S. 44); und so haben sie sammt ihrem Gegner Böckh sich insbesondere auch in dieser Stelle geirrt, wie ich wenigstens überzeugt bin. Der unbefangene Leser sieht darin mit Ast (Pl. Leb und Schr. S. 519) nur eine geschraubte und linkische Nachbildung von der platonischen Vergleichung zwischen dem höchsten Gute (der Gottheit) und der Sonne im VI und VII Buche der Politie, wie wir solcher linkischen Anwendungen von Gedanken aus demselben platonischen Werke schon mehrere in diesen Briefen gesehen haben. Man schlage zur Vergleichung insbesondere Politiae VI, 508 A nach, wo es von der Sonne heißt: *τίνα οὖν ἔχεις αἰτιάσασθαι τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν τούτου κύριον, οὗ ἡμῖν τὸ φῶς ὄψιν τε ποιεῖ ὁρᾶν ὅ τι κάλλιστα καὶ τὰ ὁρώμενα ὁρᾶσθαι; — Ὑπερ καὶ σύ, ἔφη, καὶ οἱ ἄλλοι· τὸν ἥλιον γὰρ δῆλον ὅτι ἐρωτᾷς. — Ἆρ' οὖν ὧδε πέφυκεν ὄψις πρὸς τοῦτον τὸν θεόν;* — Hier heißt also die Sonne *κύριος* und *θεός*, natürlich in einem ganz anderen Sinne als diese Prädikate von den (nicht mehr platonisierenden) christlichen Schriftstellern von Jesus gebraucht werden; Platon folgt hier offenbar dem griechischen Volksglauben, welcher alle Himmelskörper, also auch die Sonne, als Götter betrachtete. Man vergleiche ferner 509 B (namentlich nach unserer Uebersetzung dieser Stelle), wo die Sonne als Princip des Lebens und Erkennens in der sichtbaren Welt dem höchsten Gute (der Gottheit) als Princip des Seins und der Erkenntniß der unsichtbaren oder der nur durch die Vernunft erkennbaren Welt gegenüber gestellt wird. Weiter vergleiche man noch VII, 516 B C, wo die Sonne *τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος* genannt wird, mit unserer Stelle, wo (nach Ast's und unserer Ansicht) von derselben Sonne dieselben Prädikate ausgesagt werden, nur daß hier *αἰτίου* ohne *πάντων* steht, natürlich weil *τῶν πάντων θεῶν* vorausgeht. Endlich vergleiche man noch Politiae 517 C, wo von dem höchsten Gute oder der Gottheit es heißt daß sie für alle Dinge die Ursache (*αἰτία*) von allem einzelen Vernünftigen und Schönen sei, indem sie erstlich in der sichtbaren Welt Licht und den Urheber des Lichtes (*τὸν τούτου κύριον* d. h. die Sonne) erzeuge (*τεκοῦσα*) und dann in der intelligibelen Welt selbst Urprincip (*αὐτὴ κυρία*) sei und sowohl die objective Wahrheit als auch unsere Vernunft-Einsicht gewähre. Man sieht daß Platon die Wörter *αἴτιος*, *κύριος* und *θεός* in sehr relativem Sinne gebraucht, wenn er Gott und seinen sichtbaren Abglanz, die Sonne, bezeichnet, und daß er wenigstens die zwei ersteren Ausdrücke (*αἴτιος* und *κύριος*) sowohl bei jenem als bei dieser gebraucht, indem er den Unterschied durch andere Beisätze angibt. Bestimmter gibt Platon den Unterschied sowohl wie das gegenseitige Verhältniß zwischen dem höchsten unerschaffenen Urprincipe und seinem Abbilde in der sichtbaren Welt (der Sonne) in derselben Politie 506 E an, indem er jenes *πατήρ*, dieses *ἔκγονος* nennt, welche Ausdrücke bekanntlich sowohl Vater und Sohn als auch Kapital und Zinse bedeuten und (was christliche Schriftsteller nicht immer gemerkt haben) auch in diesem Doppelsinne dort gebraucht werden. Nach Vergleichung dieser Stellen in der Politie mit der in diesem VI Briefe erwäge man noch daß der Vatername Gottes (*πατήρ*) in den heidnischen Religionen überhaupt gar nichts Seltenes war, am wenigsten bei Platon, und daß dieser auch sonst noch einen charakteristischen Beisatz diesem Worte gibt, wie: Vater der Götter oder Vater des Ganzen (vergl. Ackermann a. a. O.); ferner ziehe man noch in Betracht daß, wenn das Wort *ἡγεμών* auch nicht von Platon sonstwo von der Sonne gebraucht wird (mir wenigstens ist keine solche Stelle bekannt), dasselbe doch erstlich an und für sich gar kein unpassendes Prädikat für jene ist, zumal als nähere Bestimmung zu *θεὸν* (denn die übrigen Himmelskörper sind ja nach griechischer Vorstellung auch *θεοί*); wenn Platon Phaedr. 246 E dieß Prädikat von Zeus gebraucht, so konnte er (oder ein Platoniker) es auch von der Sonne brauchen. Dieß um so mehr als wir bestimmt wissen daß die zum Theil aus der alten Akademie entsprungene Stoa (denn nach Diogenes Laertius hörte Zenon auch den Xenokrates und den Polemon) ihr *ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου* unter andern mehrfachen Benennungen auch als Urfeuer, Vernunftfeuer (*πῦρ νοερόν*) und Kleanthes namentlich als Sonne (*ἥλιος*) bezeichnete. S. Zeller's Phil. der Gr. III, 1 S. 73 und 74, besonders die dort angeführte Stelle in Cic. Acad. II, 41: Cleanthes, qui quasi maiorum est gentium stoicus, Zenonis auditor, solem dominari et rerum potiri putat, womit noch zu vergleichen ist Diog Laert. VII. 139 und dort die Ausleger, welche auch die die unsere beleuchtende Stelle von Plinius anführen: Sol non

temporum modo terrarumque sed siderum ipsorum coelique rector. Hunc principale naturae regimen ac numen credere decet. — Endlich lasse man nicht außer Acht daß bei der Sonne zu schwören eine ganz alte griechisch heidnische Sitte war.

Nach jenen Vergleichungen und Erwägungen wird man einsehen daß die hier in unserem VI Briefe erwähnte göttliche Zweieinigkeit platonisch ist, nur daß in den Stellen der Politie das Monotheistische derselben deutlicher ausgesprochen wird, sodann daß es auch nicht unplatonisch ist, einerseits die Sonne als *τὸν τῶν πάντων θεὸν ἡγεμόνα τῶν τε ὄντων καὶ τῶν μελλόντων*, andrerseits das höchste Gut oder Gottheit als *τοῦ ἡγεμόνος καὶ αἰτίου πατέρα κύριον* zu bezeichnen. Nur die Geheimbündelei und feierliche Schwörerei bei dieser Zweieinigkeit ist unplatonisch, wie schon oben bemerkt worden.

Nur der Ausdruck *τῶν μελλόντων* hielt mich früher (im Wormser Gymnasial-Prüfungsprogramm 1857) ab, bei dem *θεὸν ἡγεμόνα* an die Sonne zu denken, und veranlaßte mich, mit K. F. Hermann (Gesch. und Syst. der pl. Ph. S. 593), den Urheber dieses VI Briefes in der aus dem Neupythagoreismus entstandenen neuplatonischen Schule der jüdisch alexandrinischen Religionsphilosophen zu suchen, welche es sich zur Aufgabe machten gegen die heidnischen Philosophen die höhere Einheit der jüdisch orientalischen Religion mit der griechischen Ideal-Philosophie durch Vergleichung der mosaischen und platonischen Schriften zu beweisen, und welche kein Mittel verschmähten die philosophischen Heiden zu Zeugen ihrer Gotteserkenntniß zu machen. S. Hermann a. a. O. Der Meister jener jüdisch neuplatonischen Schule, Philon, unterschied bekanntlich bei aller Vertheidigung des Monotheismus neben dem eigentlichen Gotte noch einen zweiten Gott in uneigentlichem Sinne dieses Wortes, auch Logos, Herrscher der Ideen (Engeln), Sohn, Schatten, Abbild Gottes genannt. (S. unseren Grundriß der Gesch. der Ph. S. 27, Zeller a. a. O. III, 2, S. 603, Ritter's Gesch. der Phil. a. Z. IV, S. 471ff. — Nachdem ich aber jenes *τῶν μελλόντων* mit dem vorhergehenden *τῶν ὄντων* als eine, freilich nicht sehr nöthig scheinende Erklärung des vorhergegangenen *πάντων* aufgefaßt hatte kam ich von meiner oben erwähnten Ansicht über den Ursprung dieses Briefes zurück.

Wenn dieser auch von Platon selbst nicht herrührt, in welcher Ansicht außer anderen angedeuteten Gründen auch der Umstand bestärkt daß keiner der älteren Auctoren ihn kennt, namentlich der die meisten der platonischen Briefe mit Liebe citierende Cicero nicht: so ist er doch heute noch von mehrfachem Interesse. Mit Tauben-Weisheit Schlangen-Klugheit zu vereinigen, aus dem Geräusche oder dem Greuel der Welt sich in das Asyl der engeren Freundschaft, „die alle Wunden heilet und des Lebens Bürden liebend theilet," sowie das Gesetz der Gerechtigkeit als den überall gegenwärtigen König zu betrachten und dabei der Beschäftigung mit der göttlichen Weisheit, „die langsam schafft, doch nie zerstört," treulich zuzuschwören, diese Gedanken bilden das Erbtheil des besten Theiles der Menschheit, sind von Platon in seinen sonstigen Schriften (ausführlicher) ausgesprochen und sind zu allen Zeiten immer in einer andern Form von den Edelsten wiederholt worden. Nebst diesem Gedanken hat der Brief noch ein zweifaches Interesse. Erstlich gibt uns die Bezeichnung der Sonne durch das Wort *ἡγεμὼν* einen Wink, wie aus dem Monotheismus der alten Akademie allmählich der Pantheismus der Stoa entstehen konnte; wie die vorzugsweise praktische Richtung der letzteren bei ihrer eklektischen Benutzung der früheren Philosopheme sich nur an das Handgreifliche hielt, so hat sie in ihrem Koryphäen Kleanthes von der ganz monotheistischen Zweieinigkeit des Platon sich nur an den Sohn derselben gehalten und den mehr metaphysischen Vater fahren lassen. Zweitens ist die Frage von Interesse, warum die christlichen Väter ihr Augenmerk mehr auf die Zweieinigkeits-Stelle dieses Briefes richteten als auf die betreffenden Stellen der Politie. Der Grund dieser Erscheinung liegt meines Erachtens eben in der dogmatischen Kürze in welcher jene platonische Gottestheorie in diesem Briefe beiläufig, gleichsam nur als Schwurformel, angeführt werden konnte; dagegen paßte die in der Politie klar und unbezweifelbar monotheistisch dargestellte Gotteslehre Platon's weniger zu der Absicht jener Väter. Denjenigen von ihnen welche in der griechischen Philosophie, namentlich in der platonischen späterer Zeit, erzogen worden waren, genügte nicht die historische Ueberlieferung der ersten Christen, welche das Verhältniß Jesu zu Gott einfach dahin aussprachen, daß er vom heiligen Geiste empfangen und von einer

Jungfrau geboren worden; sie strebten ihrer ursprünglichen Bildung gemäß nach einer philosophischen Auffassung dieses Verhältnisses. Dafür konnten nun keine Schriften mehr Anhalts- und Ausgangspunkte bieten als die des Platon, und so kam mehr Platonisches, natürlich in stereotypen kanonisierten Ausdrücken, in das (paulinische) Christenthum als man gewöhnlich glaubt. Schon die Ausdrücke im N. T. κύριος (im Briefe Pauli an die Phil. Kap. 2, 11), κληρονόμος πάντων (im Briefe an die Hebr. 1, 2) und λόγος im Anfang des Evangeliums Johannis bieten in dieser Beziehung eine Gradation. Wer diesem Gedanken weiter nachgehen will, den verweisen wir auf die Schriften zweier Franzosen; der Titel der ersteren, welche in deutscher Uebersetzung vor mir liegt, lautet: Versuch über den Platonismus der Kirchenväter oder Untersuchung über den Einfluß der platonischen Philosophie auf die Dreieinigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten. Aus dem Französischen übersetzt, mit Vorrede und Anmerkungen begleitet von Löffler, Generalsuperintendenten des Herzogthums Gotha, zweite Auflage Züllichau und Freistadt 1792. Der Verfasser der anonym erschienenen Schrift, welcher Souverain hieß, nimmt mehrfache Beziehungen auf unsere platonische Briefe und citiert sie als ächt. — Die von ihm hervorgerufene Gegenschrift eines Vaters der Gesellschaft Jesu, Namens Baltus, ist betitelt: Defense des Pères, accusés de Platonisme, à Paris 1711. Auch in diesem Streite mag die Wahrheit in der Mitte liegen. Die nach Platon's eigener Lehre philosophierenden Kirchenväter haben dem Christenthum im Allgemeinen nicht geschadet, sie haben es bei der wissenschaftlich gebildeten Heidenwelt zur Achtung gebracht. Geschadet haben ihm nur Die welche einerseits nach Art des späteren Neuplatonismus phantasierten, oder welche ächt platonische philosophische Kunstausdrucke zwar aufnahmen und kanonisierten, aber sie der platonischen Dialektik entzogen und unphilosophischen Auctoritäten unterwarfen.

Zum siebenten Briefe.

1. Der Briefschreiber setzt uns durch diese Adresse in die Zeit und schwere Lage in welcher sich die Verwandten und politischen Gesinnungsgenossen Dion's nach dessen Ermordung (October 355 v. Chr.) befinden mußten. Vrgl. F. Christoph Schlosser's Universalhistorische Uebersicht der Geschichte der alten Welt und ihrer Cultur Bd. 1, Abth. 3, wo es S. 27 heißt: „Verwir„rung und Anarchie herrschte damals in ganz Sicilien: eine Stadt „war im Kriege mit der andern, und fast in allen hatten sich mili„tärische Herrscher der Gewalt bemächtigt. Auch in dem verödeten Syrakus, welches Dionysius, mit seinen ansehnlichen italischen „Besitzungen zufrieden, ganz aufgegeben zu haben schien, warf sich „ein Militärdespot nach dem andern auf .... erst zehn Jahre nach „seiner Vertreibung machte er selbst einen Versuch (346) .... „und nöthigte den aristokratischen Theil der Bürger, bei Iketas „(Herrn von Leontini) Zuflucht zu suchen. In diesem Zustande „blieben die Angelegenheiten, bis zwei Jahre darauf die Karthager .... den bisher noch unbezwungenen Theil der Insel zu unterjochen drohten. Dieß bewog endlich die wenigen in der Stadt „zurück gebliebenen .... aus Korinth einen Friedensstifter zu erbitten," welcher bekanntlich der enthusiastische Freund der Freiheit, Timoleon war und welcher ohne Philosophie, aber von sehr günstigen Umständen unterstützt, diese Mission glücklich erfüllte. — Erwägt man zu dieser Schilderung noch, daß der aristokratisch philosophische Dion vor seiner Ermordung schon in Gefahr war vom unvernünftigen Pöbel zerrissen zu werden und daß er, um am Staatsruder zu bleiben, den Oberbefehl mit dem demokratisch gesinnten Herakleides hatte theilen müssen, in dessen meuchlerische Ermordung zur Verwirklichung seiner Staats-Idee eingewilligt zu haben ein ewiger Flecken seines sonst hohen Charakters ist: so erkennt man noch mehr die schwierige, ja verzweifelte Lage, in welcher sich damals die Verwandten und politischen Freunde des Dion befanden. — Zur Orientierung in der unserem Briefe besonders unterstellten Situation fügen wir nach Salomon p. 13

noch im Ueberblick die Geschichte des in Rede stehenden Regenten-Wechsels bei: Dionys II folgt seinem Vater 368 v. Chr.; Dion vertreibt ihn 358; Dion wird ermordet 354; nach ihm regiert 13 Monate sein Mörder Kallippos; ihn vertreibt Hipparinos, Sohn von Dionys I und regiert zwei Jahre lang; nach dessen Ermordung folgt sein Bruder Nysäos; nach drei Jahren vertreibt ihn wieder Dionys II; nach abermaliger zweijähriger Regierung wird Dionys II von Timoleon nach Korinth in's Exil geschickt 346.

2. *Τοῖς οἰκείοις καὶ ἑταίροις* übersetzt Ficin mit propinquis et amicis, ungenügend; aber auch unsere Uebersetzung (den Verwandten und einheimischen Freunden sowie den politischen Brüdern) halten wir nicht für erschöpfend; denn wie es überhaupt ganz unmöglich ist die Synonymen in einer andern Sprache ganz wiederzugeben, so ist dieß namentlich bei den beiden erwähnten der Fall. *Οἰκεῖος* ist überhaupt der Gegensatz von dem außer der Familie Befindlichen und von dem Auswärtigen, sei es außer dem Hause oder außer dem Wohnorte, es ist also domesticus und patrius: die *οἰκεῖοι* sind also hier sowohl die Familien-Mitglieder Dion's als auch dessen sonstige (politische) Freunde in Syrakus, im Gegensatz zu seinen pythagoreischen Freunden in Italien. — *Ἑταῖρος* hat einen weiteren Begriff als amicus und *φίλος*, es ist der Gefährte, mit dem man durch Umgang oder Beschäftigung vertraut geworden ist und der auch ungefähr dasselbe Alter hat, also etwa das lateinische sodalis. Ist der Gefährte auch zugleich ein Freund, der unsere Hochachtung hat, so wird *ἑταῖρος* und *φίλος* verbunden, wie z. B. unten in diesem Briefe 331 E, Gorg. 282 A und Lach. 180 E, was im Griechischen keine unverständige Verbindung ist, wie unser: unser Freund. — Nebst dieser allgemeinen Bedeutung dieses Wortes und seiner Derivata giebt es auch noch eine besondere, aber aus jener allgemeinen natürlich sich ergebende: Hetärien hießen die Verbindungen welche die aristokratischen Familien, in Folge des gemeinsamen Interesses, der gemeinsamen Bildung und Noth, der demokratischen Uebermüthigkeit und Gleichmacherei entgegensetzten (v. Wachsmuth's H. A. I, 2, S. 441). — Eine dritte, der zweiten sehr verwandte Bedeutung hat das Wort, in welcher es, wie hier, eine ganz eigene Sorte von Aristokratie bezeichnet, eine Art von ethisch-religiös-politischem Tugendbunde so-

wohl zur Niederhaltung der zügellosen Demokratie in den Freistaaten als auch zur social-politischen Wiedergeburt Griechenlands auf dem Grunde der allgemeinen herzustellenden einfachen dorischen Sitte. Die Gesellschaft selbst nannte sich Pythagoreer und war wohl mehr durch Gesinnung und wissenschaftliche Bildung als durch eine förmliche Verbrüderung verbunden. Nachdem der alte orientalisch klösterliche und daher bei allen guten Absichten von vornherein dem nur die Oeffentlichkeit liebenden Griechenland verhaßte Bund des Pythagoras seinen Gegnern unterlegen war, so scheint er nach langem Kampfe in den griechischen Städten Italiens zur Zeit des Sokrates in wissenschaftlicher sowohl (durch Philolaos, welcher zuerst die bisher mündlich fortgepflanzten Lehren des Pythagoras schriftlich abfaßte) als auch in freierer, den griechischen, namentlich den alten dorischen Sitten zusagender Form sich (durch praktische und der mathematischen und physikalischen Wissenschaft besonders zugewandte Männer) wieder verjüngt und fast über ganz Griechenland verbreitet zu haben. Diese pythagoreische Gesellschaft scheint verschiedenartige Elemente umfaßt zu haben; sie begriff nicht nur die Aristokratie der Geburt und des Besitzes sondern auch des politischen wie wissenschaftlichen Geistes, sowie natürlich auch manche Unberufene und Unwürdige, wie keine geheime Gesellschaft privilegierter Lebensweisheit sich solcher entwehren kann. F. Chr. Schlosser a. a. O. (Universal historische Uebersicht S. 177) sieht es überhaupt als ein schlimmes Zeichen der Zeit an, wenn der Philosoph Priester und die Weisheit des Lebens Geheimniß geschlossener Gesellschaften wird, es geschehe dieß immer wo die Sitten verderben, die Menschen erschlafft seien, wo die Natur durch Künstelei und Ueppigkeit, der Sinn für das Schöne und Gute verloren gegangen sei: „Der Wunsch" (also fährt Schlosser S. 178 fort), „in die Geheimnisse „(?) dieser Schule eingeweiht zu werden, führte Platon das erste „Mal nach Italien und wahrscheinlich auch nach Sicilien, und er „blieb seit der Zeit mit den Eingeweihten (?) in enger Verbindung. „Zu diesen Eingeweihten gehörte Dion; die Glieder des Bundes „waren in den Freistaaten Griechenlands verbreitet, in Sicilien*)

*) Wo in Folge der üppigen und modischen Lebensart aller wissenschaftliche Sinn verloren gegangen war.

„und in Sparta*) dagegen hatten sie wenig Freunde. Platon „hat daher auch in seinen Schriften immer eine ganz andere Aristokratie im Auge als die militärische der Spartaner." — Daß Platon sich dieser pythagoreischen Gesellschaft, wohl hauptsächlich der von Sokrates so sehr vernachlässigten exakten Wissenschaften wegen, anschloß, kann man ihm nicht verdenken, da dieselbe bei dem damals allgemeinen sittlichen Verfall und bei der denselben beschleunigenden falschen Wissenschaft (Aristipps) noch den einzigen möglichen Halt zur Hoffnung einer moralisch-politischen Wiedergeburt darzubieten schien. — Die Hauptmänner jener pythagoreischen Gesellschaft, mit welchen Platon besonders verkehrte, sind außer Archytas, dem mensor maris et terrae numeroque carentis arenae, Timaios, Xenophilos, Phaidon, Echekrates, Polymnastos ꝛc. Aber von dieser so genannten pythagoreischen Schule im weitesten Sinne des Worts (*τῶν Ἰταλικῶν τινες καὶ καλουμένων Πυθαγορείων* druckt sich Aristoteles Meteor. I, 6 darüber aus), welche, wie schon gesagt, wohl nicht wie der ältere pythagoreische Orden einen strengen Geheimbund hatte, sondern nur durch eine mathematisch-physikalische Wissenschaft, sowie durch eine darauf gegründete edle Gesinnung und gleiche ethisch-politische Reform-Idee verbunden war, und welche nachher von der Dialektik der platonischen Schule ganz absorbiert wurde, — sind sehr zu unterscheiden andere pythagoreische Richtungen, namentlich die pyth. religiös schwärmerischen Gaukler und Geheimbündler, welche der Historiker Schlosser a. a. O. und namentlich in der Anmerkung u. S. 20 aus Mißverstand einer auf 335 A unseres VII Briefes sich beziehenden Stelle Plutarchs im Leben Dion's mit jenem beobachtbaren Kreise von pythagoreischen Freunden und Philosophen nicht hätte identificieren sollen. S. unten Anmerkung 45 und Ritter's Geschichte der Philosophie a. Z. I. S. 374 ff., sowie auch Krugs encycl. phil. Lexicon u. d. W. Pyth. Bund und Pythagoreer.

3. Salomon nimmt an den Worten *εἰ δὲ μή, βουλεύσασθαι πολλάκις* Anstoß; er ergeht sich darüber in einer ziemlich großen Bemerkung und urteilt: quid sibi velint parum liquet; aber sein

*) Wo bekanntlich die Philosophie in jeder Form ein unwillkommener Gast war.

Censor, K. F. Hermann, weist ihn (in der Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft 18. 7, Nro. 33) mit den Worten zurecht: „Bei „näherer Betrachtung unterliegt der Sinn gar keinem Zweifel. „Platon schreibt: wenn ihr gesinnt seid wie Dion, so bin ich entschlossen gemeinschaftliche Sache mit euch zu machen, wo nicht, „so werde ich mich wohl besinnen ehe ich eurem Verlangen entspreche; worin dann nur eine urbane Form der abschlägigen Antwort, aber schlechterdings kein Widerspruch mit dem Entschlusse „enthalten ist welchen Platon, wie Herr S. richtig bemerkt, auch für „diesen Fall gefaßt hatte."

4. Dieser Ziffer widerstreiten sonstige Angaben nicht. Platon war bekanntlich geboren Ol. 87,3 oder 429 v. Chr. S. K. F. Hermann's Geschichte und System der platonischen Philosophie S. 63 ff. — Hiernach fiele die erste Reise Platon's nach Sicilien (zu Dionys I) ins Jahr 389 v. Chr., die zweite und dritte nach Sicilien, oder die erste und zweite zu Dionys II, in die Jahre 367 und 361.

5. Welcher Hipparinos ist hier gemeint? Entweder der aus Anmerkung 21 zum II Briefe uns bekannte Halbbruder des Dionys II oder Dion's Sohn dieses Namens?

Grammatische Auffassung und Zusammenhang der Gedanken in unserer Stelle geboten an den Sohn des Dion zu denken, welcher (Sohn) nach Hermann's richtiger Bemerkung in der angeführten Recension, unter den *οἰκεῖοι* des Dion sicherlich die Hauptperson war. Aber an diesen Sohn Dion's hier zu denken hindern anderweitige von Salomon bereits angeführte historische Nachrichten: bei Plutarch im Leben des Dion 982 C, bei Nepos im Dion Kap. 4, §. 3 u. 4, bei Aelian V. H. III, 4, nach welchen genannter Sohn Dion's noch vor der Ermordung desselben aus verschieden erzählten Ursachen sich selbst das Leben nahm.

Wenden wir uns zu dem andern Hipparinos, dem Sohne von Dionys I, welcher (Sohn) auch ein Mal wenn auch nur kurze Zeit handelnd auftritt (s. oben Anmerkung 1), so steht uns wieder eine historische Schwierigkeit entgegen, abgesehen davon daß die grammatische Auffassung unserer Stelle auf diesen H. nicht paßt. Nach Salomon's, wie es uns scheint, richtiger Berechnung war Hipparinos, Sohn von Dionys I, zur Zeit als Platon das erste Mal in

Syrakus war (389 v. Chr.) kaum 6 oder 7 Jahre alt und, was wir für nachher zu merken haben, sein Bruder Nysaios noch jünger; nach derselben Berechnung muß aber der hier im VII Briefe erwähnte Hipparinos 20—21 Jahre alt sein.

Bei dieser beiderseitigen Schwierigkeit ist es räthlicher bei Hipparinos, dem Sohne des Dion, stehen zu bleiben; dann müssen wir aber entweder (mit Salomon) in dieser historischen Unrichtigkeit ein Hauptzeichen der Unächtheit dieses VII Briefes sehen, oder (mit seinem Censor Hermann) die Zeugnisse von Plutarch, Nepos ꝛc. unserem VII Briefe, als einer älteren Quelle, gegenüber als minder giltig verwerfen.

6. Frei, d. h. frei von der Willkür eines Zwingherrn oder Tyrannen; ἐλεύθερος heißt etymologisch einer der sich hin und her bewegen kann und ist entgegengesetzt dem Sclaven, dem Gefesselten. Wo kein König oder absoluter Zwingherr (Tyrann) in einem Staate war, da hatten die Obergewalt gewöhnlich die Aristoi, die Edlen, deren Gewalt aber oft noch drückender ward, so daß das Volk einen Tyrannen, der gewöhnlich ein abtrünniger Edler war, wieder vorzog. Daher soll Syrakus mit gutem Grunde nach Beseitigung der Tyrannei nicht unter dem Regimente der s. g. Besten, sondern unter dem der besten Gesetze stehen. Der Nachdruck der in τοὺς ἀρίστους liegt konnte im Deutschen nur durch eine Umschreibung und besondere Wendung wieder gegeben werden. Was Platon philosophisch unter τὸ ἄριστον versteht, das sieht man besonders aus Politiae VII, 532 C.

7. Τοῦτον übersetzt Ficin wörtlich (hunc), der Uebersetzer J. G. Schlosser bezieht es auf Platon, so daß es hindeutend für mich stände, ein Sprachgebrauch der bei Platon und sonstwo üblich ist. S. Stallbaum zu Gorg. 467 B und Matthiäs griechische Grammatik § 470,9. Aber Salomon hat wohl mit Recht die Anwendbarkeit jenes Sprachgebrauchs auf unsere Stelle bestritten, weil in diesem Falle statt des Optativs ποιήσεις der Indicativ aoristi oder perfecti stehen müßte.

8. Diese von Salomon angegriffene als des Platon unwürdige Redensart hat sein Censor gut vertheidigt, indem er darauf hinweist daß das „Jung" eine sehr sinnreiche Beziehung auf Dion's Sohn Hipparinos habe. Wir halten es hier am Orte die Stammtafel der ganzen Familie Dion's beizufügen, da wir noch mehrmals darauf zurückkommen müssen.

Hipparinos

Dion — Arete (seine Gemahlin) Megakles Aristomache (Frau von Dionys I)

Hipparinos Ungenannter

Sohn, welcher erst nach dem Tode Dion's geboren und mit seiner Mutter in's Meer geworfen wurde.

9. Alle Gegner dieses Briefes sehen in der folgenden breiten Erzählung des angeblichen Platon von seinen politischen Erfahrungen, hier wo man den guten Rath für die kritische Lage der Freunde Dion's vor Allem erwarten sollte, eine des Platon unwürdige Rhetorik. Die Breite dieser Erzählung will ich nicht abstreiten, zumal da sie im Munde eines Greises nichts Auffallendes hat; aber aus der Inhaltsanzeige dieses Briefes hat man wohl bereits entnommen daß diese Erzählung von Platons politischer Erfahrung ganz gut in den gar nicht schlecht angelegten Plan des Briefes paßt. Nur darf man die politischen Rathschläge für Dion's Freunde nicht als den Hauptzweck des Briefes ansehen; jene sind so zu sagen nur der ostensibele Zweck und geben nur die Form dieser Schrift an die Hand; der Hauptzweck ist die Apologie von Platon's und Dion's politischer Thätigkeit, welcher Letzterer mit wenigen Ausnahmen als der gelungenste politische Zögling und fast als das Alterego von Platon hingestellt wird.

10. Herr, κύριος, heißt, wenn von Familien-Verhältnissen die Rede, überhaupt der gesetzliche Vertreter, was in Griechenland nur ein Mann sein konnte; insbesondere umfaßt das Wort die Obergewalt und das Recht des Hausvaters. Die Zeit in welcher ein Sohn sein eigener Herr, d. h. von der väterlichen Gewalt entbunden wurde, war nicht, wie bei uns, durch ein gewisses Lebensjahr bestimmt. S. Wachsmuths H. A. II, 1, S. 172 u. 212.

11. Als die Athener im peloponnesischen Kriege in der Schlacht bei Aigospotamoi 405 v. Chr. durch die Spartaner unter Lysander gänzlich besiegt worden waren, so machten sie Frieden mit denselben unter sehr harten Bedingungen, welche Xenophon Hellen. II, 2, 20 berichtet. Nach Diodorus Siculus XIV, 3

war unter den Friedensbedingungen auch die sehr zweideutige Wohlthat daß die Athener die von den Vätern ererbte Verfassung (τῇ πατρίῳ πολιτείᾳ) haben sollten. Daraus entstanden viele Wirren, indem die Spartaner und spartanisch gesinnten Athener unter jenem Ausdrucke die vorsolonische, harte Aristokratie, die Demokraten aber die Demokratie verstanden. Das Ende war daß die Athener unter dem Commandostab des Lysander und unter dem Nachdrucke seiner Flotte die Demokratie weg decretieren und eine aristokratische Regierungs- oder vielmehr Verfassungsrevisions-Behörde von dreißig Mann wählen mußten, welche aber unter Hinhalten ihres ursprünglichen Auftrages Regierungs-Verweser wurden, als solche Anfangs sich auch wohlthätig zeigten, aber bald Tyrannen wurden, dadurch daß sie in grausamer Reaction die Demokratie purgierten und mit Hülfe des rettenden Kallibios und seiner 700 spartanischen Lanzenträger alle Aemter nur aus ihrer Partei besetzten und auf die drückendste Weise verwalten ließen, bis sie endlich 403 v. Chr. von Thrasybul gestürzt wurden. — Die weiter hier in unserem Briefe genannten Zehnmänner im Peiraieus, welche auch Plutarch im Lysander und Xenophon Hellen. II, 4, 19 anführen, sowie die auch von Xenophon eben daselbst §. 38 erwähnten Elfmänner, waren nur Unterbehörden der später s. g. dreißig Tyrannen, welche sich eben so verhaßt gemacht haben müssen wie ihre Herrn und Meister, da sie von der nach der Rückkehr des Thrasybul sehr weise erlassenen Amnestie eben so ausgeschlossen waren wie die Dreißig. Vrgl. z. B. Taylor im Leben des Lysias p. 129 u. 136 ff. ed. Reisk., welcher mit Recht warnt die hier erwähnten Zehnmänner, die Helfershelfer der dreißig Tyrannen, nicht mit den Zehnmännern, δεκαδοῦχοι genannt, zu verwechseln welche nach der Vertreibung der Dreißig an die Spitze der Verwaltung traten.

12. Von den Dreißig war dem Platon sehr nahe verwandt Kritias, einer der berüchtigtsten jener Tyrannen (siehe die Stammtafel Platon's bei Taylor a. a. O., oder bei Ast zu Polit. I, 1, od. in Hermann's System u. Geschichte der pl. Phil. S. 24), obgleich er ein Schüler des Sokrates, Dichter und Redner war, einer jener räthselhaften Wütheriche welche nicht aus Laune grausam sind, sondern aus Consequenz eines durch oberflächliche philosophische

Abstractionen gebildeten politischen Systems, dergleichen auch die Geschichte der ersten französischen Revolution aufweist; ferner war dem Platon verwandt Charmides (s. Hermann am eben a. O. und Plat. Charm. 154 A und dort Heindorf), einer der Zehnmänner im Peiraieus. Vrgl. Xenophon's Hellen. II, 4, 19.

13. So übersetze ich πρεσβύτερον Σωκράτη nach der Erklärung von Brandis im Rhein. Mus. für Jurispr., Philol. ꝛc. Bd. I, Heft 2, S. 127.

14. Dieser reiche Bürger hieß Leon, gebürtig zwar aus Salamis, aber mit atheniſchem Bürgerrechte. Um sich und sein Vermögen zu retten floh er vor den Dreißigen nach Salamis. Vrgl. van Prinsterer's Prosopogr. Plat. p. 47; Gataker zu Antonin, VII, 66, wo er blos der Salaminier heißt, Pauly's Real-Encycl. unter dem W. Leo Nro. 5. — Der andren Gesellen, welche dem Sokrates mitgeschickt wurden, waren nach Platon's Apologie des Sokrates 32 C (s. dort Stallbaum) vier.

15. Nach Xenophon's Hellen. II, 4, 21 haben die Dreißig in acht Monaten ihres Privat-Interesse's wegen mehr Athener getödtet als die Peloponnesier in zehn Jahren. Die Alten schätzen die Zahl derer welche, wie Lavoisier, mit keinem andern Verbrechen behaftet waren, als mit dem reich zu sein, und deßhalb gestandrechtet wurden, auf 1500.

16. Τὰ κοινὰ πράττειν heißt Staatsgeschäfte treiben, im Gegensatze seiner eigenen (ἴδια), und πολιτικὰ πράττειν heißt auch Staatsgeschäfte treiben, aber im Gegensatz seiner häuslichen (οἰκεῖα). Die Verbindung dieser beiden Ausdrücke hatte für den Griechen mehr Sinn als für uns, weil er sich das Leben des Staates als ein Individuum oder als eine Familie im Großen vorstellte. Die Uebersetzung hat den Sinn der Stelle durch Hinzufügung eines Gegensatzes wieder zu geben versucht.

17. Einiges Licht für diese Stelle in historischer Hinsicht gibt Xenophon a. a. Orte II, 4, 43.

18. S. Plat. Apolog. 24 B und Xenoph. Mem. I, 1, wo die Klage dahin formuliert ist: 1) Sokrates verdirbt die Jugend, 2) glaubt nicht an die Staatsgötter und führt neue Gottheiten ein. Die Gewalthaber jeder Reactions-Zeit bestrafen immer an Andren die

früher von ihnen selbst mitbegangenen Fehler. So bestrafte das damals demokratisch reactionäre und Alles wieder auf die alte gute Zeit zurückführen wollende Athen an dem alle Künste der Verschlagenheit verachtenden Sokrates die gefährliche Aufklärungs-Neuerung, von welcher es früher unter Beiseitsetzung der hergebrachten alten Sitte in Staat und Religion sich selbstgefällig hatte durchfressen lassen. Wer die Menschen einer vom bloß reflectierenden Verstande angesteckten Zeit zur naiven Großväterlichkeit gewaltsam zurückführen will macht entweder Dummköpfe oder Heuchler. Nur eine Rettung gibt es da: man muß den Verstand so zu sagen beim Worte fassen; statt an der naturwüchsigen Herkömmlichkeit ihn frivol nagen zu lassen, muß an ihm zeigen daß es seiner viel würdiger ist das ewig Wahre in der Vernunft und Natur zu erfassen und vor Allem sein eigenes Innere zu erkennen und zu reformieren, worauf dann das Ganze, der Staat, sich von selbst reformiert. In diesem Unternehmen, in dem nämlich an die Stelle der Wisserei die wahre Wissenschaft gesetzt zu haben, liegt sowohl die Größe wie die unschuldige Schuld des Sokrates. Ueber diese interessante, vielfach und verschieden besprochene Materie hat mit großer Umsicht sich weiter verbreitet Zeller's Phil. der Gr. Bd. II, §. 16, von S. 73—104, unter der Ueberschrift: das Schicksal des Sokrates.

19. Die sittlich religiöse Anklage war die Hauptseite der Verfolgung gegen Sokrates; doch haben wir mehrfache Andeutungen, worunter auch diese unsere Stelle gehört, welche beweisen daß auch eine gewisse Mißliebigkeit des Sokrates und seiner Schule bei der damaligen reactionären Demokratie wenigstens bei der Anklage mitwirkte, ja daß die (sittlich religiöse) Hauptanklage ohne diese Mißliebigkeit gar nicht zum Durchbruch gekommen wäre. S. Zeller a. a. O., welcher u. a. auch darauf hinweist daß unter den drei Anklägern des Sokrates, von welchen jeder nach Plat. Apolog. 23 E eine besondere Seite des heillosen atheniſchen Lebens vertrat, zwei, Melitos und Anytos, in der damals gemäßigten Demokratie vorher schon ansehnliche Rollen spielten.

20. Die griechischen Wörter τοὺς νόμους γε καὶ ἔθη (die Auslassung des Artikels ist hart, aber doch bei Platon gebräuchlich, s. Matthiäs gr. Gr. §. 268, Anm. 1) ist schwer durch zwei Wörter

im Deutschen wieder zu geben. Mit dem Worte Gesetz verbinden wir Deutschen, wie der Römer mit lex im Gegensatz der mores maiorum, immer den Begriff der schriftlichen Abfassung, was bei dem gr. Wort νόμος ursprünglich geradezu Nebensache war. (Vgl. K. F. Hermann's Abh. Ueber Gesetz, Gesetzgebung und gesetzgebende Gewalt im gr. Alterth. Göttingen 1849, namentlich S. 7.) Unter Nomos versteht der Grieche den (nicht einen philosophischen oder wissenschaftlichen sondern praktischen) Ausdruck der sittlichen Idee des Volkes selbst, sein bürgerliches Dogma, dem er nicht untreu werden kann, ohne sich selbst zu verrathen. Nach Solon's weiser Bestimmung soll diese sittliche Idee im Volke nicht (durch einen θεσμός, was eher unserem Gesetz entspricht) versteinert und fixiert, sondern im lebendigen Flusse von der regen durch die sittliche Volks-Idee bestimmten Theilnahme der Bürger entwickelt werden, woraus erklärbar ist daß das Wort Nomos in der naiven Zeit Homer's in der Bedeutung Gesetz noch nicht vorkömmt; dabei kömmt es dem Griechen bei dem Nomos nicht sowohl auf dessen höchste Vernunftmäßigkeit, sondern auf den Gehorsam an. Der beste Gesetzgeber ist ihm der welcher seinen Gesetzen Gehorsam und möglichste Dauer zu verschaffen weiß, und der beste Staat der in dem man den Gesetzen gehorcht, sollten sie auch mangelhaft sein. Der Stolz des Griechen, im Gegensatz des nur vor einem Despoten kriechenden Barbaren, ist sein Gehorsam gegen die Gesetze, die Könige der Städte und die Könige selbst der Könige. Daher auch die Gehässigkeit sowie auch die Unhaltbarkeit der willkürlichen außer jenem ethischen Boden gepflanzten jüngeren Tyrannei (die ältere, wie z. B. ein Pisistratus, stand noch darauf). — In Bezug auf den Gegegensatz der sittlichen Gewohnheit (ἔθος) zu dem Nomos vergl. man den sehr lesenswerthen Abschnitt: Vermittlung des Ansehens der Gesetze in Wachsmuth's H. A. I. 1, S. 204 ff., dem wir nur den einen Satz entheben: „Sowohl wo das Gesetz nur Bestäti„gung früher bestandener Sitte*) war als wo es frei geschaffen ein „ihm entsprechendes Handeln erst hervorrufen sollte, galt für seine

*) Was bekanntlich auch das Wort Nomos ausdrückt; abstrakte bloße Hirngespinnste von Constitutionen kennen die Alten, selbst ihre Philosophen, nicht.

„gediegendste Grundlage, daß der Sinn des Volkes zum willigen „Gehorsam gegen das Gesetz gewöhnt würde. Die Sitte sollte „dem Gesetze angebildet werden, daß daraus eine ethisch-politische „Gesinnung (ἦθος) sich erzeuge."

In der atheniſchen Demokratie, vor wie nach den Dreißig, verſchlimmerte ſich freilich der hier geſchilderte Zuſtand. Obwohl die durch Thraſybul reſtaurierte (gemäßigte) Demokratie Sitte wie Staat zur guten alten Zeit zurückführen wollte, ſo entfernte ſie ſich doch immer weiter von dem Werthvollſten und Heilſamſten derſelben. Als die lebendige ſittliche Idee aus dem Ganzen des Volkes in Folge der neumodiſchen und oberflächlichen Aufklärerei immer mehr verſchwand, da verſchlechterten ſich die Sitten auf eine Art welche uns Ariſtophanes im Charakterbilde des Pheidippides ſeinem einfachen Vater gegenüber in den Wolken ſchildert; da wurden durch Majoritäts-Abſtimmungen (Pſephismata) Geſetze fabriciert, d. h., wie Platon ſich ſonſt (Polit. IV, 426 E) ausdrückt, man hieb der Hydra einen Kopf ab; da regierten die jedesmaligen menſchlichen Träger der Gewalt (οἱ ἄνθρωποι οἱ πράττοντες τὰ πολιτικά) nach der Laune und Willkür eines Tyrannen, ganz wie es hier in unſerer Stelle mit wenigen aber bedeutungsvollen Zügen beſchrieben wird, ſo daß man es den edleren Geiſtern nicht verdenken konnte wenn ſie ſich außerhalb der Schußweite jenes vielköpfigen Tyrannen zurückzogen.

21. Etwa nach Art der Pythagoreer; da hätte die ſouveräne Menge gleich eine Anklage wegen κατάλυσις τοῦ δήμου angeſtellt. Tod mit Güterein̄ziehung, Niederreißung des Hauſes und Fortſchaffung der Leiche über die Grenze war in ſolchem Falle die Strafe.

22. Das Zeitwort ἱλιγγιᾶν kömmt bei Platon ſehr oft in bildlicher Bedeutung vor. Vrgl. Stallbaum zu Phaed. 79 C und die von ihm citierten Pierſon ad Moer. p. 196 und Lennep ad Phalar., welcher Letztere p. 43 (nach der Ausgabe von Schäfer) in Beziehung auf jenes Wort in unſerer Stelle die in Abſicht auf die Aechtheit unſeres Briefes zu beachtende Bemerkung macht: Similiter apud Platonem per se positum non memini me reperisse, nisi in ea quae Dionis propinquis inscripta inter illius epistolas septima est. Addi possunt Philostratus vit. Apoll. VII, c. 1, Libanius operum tom. II, p. 26 B aliique praesertim citerioris Graeciae scriptores.

23. Derſelbe Gedanke hier, welcher das Hauptthema der Politie iſt und beſonders V, 473 B und VI, 499 B, ſowie am Ende des VII Buches 540 D ausgeſprochen wird. In dieſen drei Büchern der Politie iſt auch enthalten was Platon unter ὀρθὴ φιλοσοφία und unter den φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς καὶ ἀληθῶς verſteht. Die wahre (ſokratiſch platoniſche) Philoſophie geht von der angeborenen Liebe und Ahnung des ewig Wahren, Guten und Schönen aus, ſtrebt auf logiſche Methode (nicht durch Schwärmerei) zur Erkenntniß des höchſten Gutes, und wenn ſie zu dieſer höchſten Erkenntniß gelangt und allem Sinnlichen abgeſtorben iſt, ſo bekömmt ſie eben ſo wieder ein heißes Verlangen zu der Verwirklichung (Praxis) des wahrhaft Guten, wie ſie früher von einer unwiderſtehlichen Liebe zur Erkenntniß (Theorie) getrieben wurde; die wahre Philoſophie wendet den ganzen Menſchen dem Idealen zu, d. h. ſowohl den theoretiſchen wie den praktiſchen, im Gegenſatz einerſeits der bloß praktiſchen politiſchen Routine und andererſeits der bloß theoretiſchen (ſophiſtiſchen) Abſtraktion. S. Zeller's Phil. der Gr. II, S. 180. — Eine theoretiſche und praktiſche Philoſophie gibt es bei Platon nicht, außer etwa da wo er ſich dem gewöhnlichen Sprachgebrauche anbequemt; der Gipfel aller Philoſophie iſt ihm daher die Politik. Vergl. Aſt's Leben und Schr. S. 235.

24. D. h. zu Dionys I.

25. Der Geſchichtsſchreiber Schloſſer bemerkt a. a. O. I, 3, S. 176 und 177 unter Anführung dieſer unſerer Stelle: „daß die ſtrengen Geſetze der alten Zeiten in den Staaten von Sicilien und Großgriechenland nur auf den Tafeln, auf dem Pergamente oder in der Erinnerung verhanden waren . . . Faſt in allen Städten waren die Sitten verdorben, wenn man Lokri ausnimmt, wo erſt durch den langen Aufenthalt des jüngeren Dionys und ſeines Hofes die alte Einfachheit unterging."

26. Wie in der modernen Welt Frankreich die Lehrerin des Wohl- und Wollüſtlebens iſt, ſo war es Sicilien in der alten, von wo die Schwelgerei ſich über das übrige Griechenland und die römiſche Welt vergiftend verbreitete. Was erſtlich die ſiciliſche Küche betrifft, ſo gedenkt deren Platon auch Polit. III, 404 D und Hipp.

mai. 284 B und berichtet uns sogar im Gorgias 518 B von einem sicilischen Kochbuche. (Ein Mehreres über diesen Artikel gibt Pauly's Real-Encykl. Art Convivium (Bd. II, S. 1299 ff.) und Beckers Charikles I, S. 411 ff. Der gebildetere Grieche legte keinen besonderen Werth auf eine eigentliche Mahlzeit und bereitete solche nur bei besonderen Veranlassungen. Im eigentlichen Griechenland legte nur der grobsinnliche Boeotier und Elier hohen Werth auf ein reichliches und gutes Mahl; dagegen werden die attischen Mahlzeiten als einfach bezeichnet und namentlich wird die mit geistiger Unterhaltung gewürzte Frugalität des Platon von den Alten gerühmt. S. Becker a. a. O. S. 414. — Uebrigens hatten die (einfacheren) Griechen nicht Eine Mahlzeit des Tages, wie Manche aus unserer Stelle zu schließen versucht wurden, welche bereits Muret Var. Lect. IV, 12, p. 108 (Halle 1791) eines Besseren belehrt hat. Seit den ältesten Zeiten werden drei Mahlzeiten, anderswo auch vier genannt, worunter die Abendmahlzeit, wie heute noch bei einigen modernen Völkern, die hauptsächlichste war, ein Umstand wodurch der anscheinende Widerspruch zwischen unserer Stelle und den angezogenen weiteren Berichten von selbst sich löst. Muret macht mit Recht auf das Wort *ἐμπίπλασθαι* aufmerksam: aliud est cibum capere, aliud *ἐμπίπλασθαι*.

Was die sicilische Wollust anlangt, so lautet die Bezeichnung derselben hier in unserer Stelle unseren Ohren etwas sonderbar; sie beabsichtigte aber eine züchtige zu sein und ist auch von der Seite wohl zu beurtheilen, daß die bessergesinnten Griechen in Rücksicht der Diät und der Gesundheit ihren Geschlechtstrieb beherrschten, wenn auch Recht und Gesetz den Männern des Alterthums in dieser Beziehung weniger beschränkend entgegen trat. Wie arg aber das Wollustleben in Sicilien war, davon kann uns schon ein von Athenäus XII, 521 b erwähntes syrakusisches Gesetz eine Vorstellung geben, welches gebot daß jede ordentliche (freie) Frau am Tage nicht ohne Erlaubniß des Frauenaufsehers und nur unter Begleitung einer Dienerin ausgehen solle, aber nach Sonnenuntergang jeden Ausgang verbot, bei Verlust ihrer Ehre. Uebrigens citirt und übersetzt Cicero Tusc. V, 35 diese Stelle unseres Briefes, dem er dort das Prädikat praeclara gibt.

Diese Reflexion ist übrigens eben so bedeutungsvoll wie ächt

platonisch. Nach Platon's Legg. VI, 782 sind die Begierden nach Speise und Trank, sowie nach Fortpflanzung des Geschlechtes die vom Schöpfer weislich mitgegebenen Haupttriebfedern alles menschlichen Handelns und zugleich der Boden auf welchem der Mensch seine Menschenwürde oder Unwürde pflanzt. Ein in Völlerei und Unzucht versunkenes Menschenvolk ist noch weniger als eine Heerde und verdient einen Hirten welcher es bloß der Wolle wegen hütet und — schindet. Nur in dem Unrath der Völlerei und Unzucht wächst das Ungeziefer der Tyrannei, sowie andererseits jene Laster jeden Thron — wenn auch oft nach langer Zeit — untergraben. Als die Griechen noch von gebratenem Fleische und von Brod lebten, als sicilische Küche und Päderastie noch unbekannte Namen waren: da war es ein Heldenvolk.

26[a]. Die ganze folgende Stelle benutzte Plut. Dion. 4.

27. Es wird hier 327 E auf Aristipp und seine Lehre hingedeutet, welcher, wie der Historiker Schlosser a. a. O. S. 308 bemerkt, der Schrecken der ernsten und „schwärmerischen" (?) Platoniker und Pythagoreer war.

28[a]. Das Wort *παιδεία* mit *φιλοσοφία* zu verbinden, wie hier 328 A, ist ganz platonisch. Philosophie wird nach Platon eben so wenig angelernt wie Religion; sie entspringt von selbst im Menschen, und durch ihre Erscheinung bildet sie sowohl das Innere desselben wie seine Umgebung. S. van Hensde's Initia ph. plat. I, p. 55 und Ackermann's Christliches im Platon S. 210 ff. und oben Anmerkung 23.

29. Diese Vettern können nach Salomon's Bemerkung keine andern sein als Hipparinos und Nysäos, Söhne von Dionys I. S. oben Anmerkung 5

30. Salomon schließt aus dieser Stelle (328 C) daß der VII Brief geschrieben zu denken sei nach Abfassung der Schriften über die Gesetze und den Staat. Mir scheint dieser Schluß aus so allgemein gehaltenen Ausdrücken zu gewagt. Zudem ist der Gegensatz von *νόμοι* und *πολιτεία* ein ganz anderer als zwischen den platonischen Schriften: Ueber die Gesetze und Politie. S. unten Anmerkung 37 und 55.

31. Erinnert an Politie VI. 502 B (Kap. 14), wo es u. a. heißt: „Aber ein Einziger auf der Welt, wenn er einen folgsamen

„Staat in die Hände bekömmt, ist hinreichend alle Dinge zu ver-
„wirklichen die jetzt unglaublich sind."

32. Daß hier nicht mit Salomon ein Anstoß zu nehmen ist an der Häufung des δὲ weist dessen Beurteiler a. a. O. nach, unter Hinweisung auf Hartung's Partikeln I, S. 165 sowie auf Platon Protag. p. 316 B, Phaedr. 336 C, Polit. VI, 505 A.

33. Diese Stelle führt Stobäus in seinem Florilegium 79. 40 (B. III, p 99 nach Gaisford) an. Ueber die Rechte der Kinder im Falle der Geisteszerrüttung der Eltern s. Wachsmuth's H. A. II, 1, S. 210.

34. In meiner Epist. crit. ad Fr. Osannum in der Darmst. Allgemeinen Schulzeitung II, S. 139 habe ich nach den Spuren einer Handschrift und der ficinischen Uebersetzung (per rei publicae mutationem) die Vermuthung ausgesprochen daß nach πατρίδι ein διὰ ausgefallen sei, und die Uebersetzung folgt dieser Vermuthung.

35. Das hier dem Darius und den Athenern gespendete Lob findet Salomon im Widerspruch mit Platon in den Gesetzen (III, 693—698) und mit der Geschichte. Sein Censor weist dagegen mit Recht darauf hin daß dieses Lob hier nur ein relatives ist, dem Dionys I gegenüber, welcher selbst unter viel günstigeren Umständen nur einen kleinen Theil dessen ausgerichtet habe was jenen gelungen sei. — Begründeter ist ein anderer Widerspruch. Nach unserem Briefe hier war Persien in sieben Satrapien eingetheilt, dagegen nach Herodot III, 89 in einundzwanzig. Hierüber s. die Ausleger zu der Stelle des Herodot, Ast zu Legg. III, c. 12 und Heerens Ideen I, S. 121. — In Absicht auf die Stelle unseres VII Briefes bildet aber auch dieser Widerspruch keinen evidenten Beweis für die Unächtheit desselben, da in der angeführten Stelle der platonischen Schrift de Legibus dieselbe Eintheilung der persischen Monarchie vorkömmt wie hier in diesem Briefe.

36. *Μήδου τε καὶ εὐνούχου*: daß Meder und Eunuch hier eine und dieselbe Person bedeutet hat schon Stephanus bemerkt.

37. *Νόμοις τε ξυνδήσειε καὶ πολιτείαις*. In Verbindung mit *νόμοι* bedeutet Politeia die Bestimmung über die oberste Staatsgewalt und über den Zweck des Staates, die Nomoi dagegen sind bei den Griechen die das ganze Einzelleben regelnden Bestimmungen, nach welchen die Staatsgewalten die Bürger zu regieren haben. Dagegen der Gegensatz von Platon's politischen Schriften *περὶ νόμων* und *πολιτεία* ist ein ganz anderer.

38. Ueber Gelon und seinen Sieg über die Karthager s. Schlosser's Universalhistorische Uebersicht I, 1, S. 352. — Ueber die gleich darauf erwähnte zweimalige Eroberung von Syrakus durch Dion, das erste Mal als er aus dem Peloponnes aufbrach, das zweite Mal als er von der demokratischen Gegenpartei von Leontium her flehentlich gerufen wurde, s. eben daselbst I, 3 S. 22—25.

39. Das hier passiv gebrauchte Particip *παρακελευόμενα* steht ebenso Polit. X, 604 E und Phaedr. 244 E. (Rec. von Salomon.)

40. Selbst nachdem das patriarchalische Königthum (die Basileia) aufgehört hatte blieb das Wort Basileus im Munde des Volkes eine so beliebte Bezeichnung daß es gern und wie zur Milderung auf die Monarchie des Tyrannos übergetragen wurde. S. Wachsmuth's H. A. I, 1, S. 146 und unsere Anmerkung zur Uebersetzung der Politie IX, Kap. 4. Selbst Platon nennt seinen moralischen Idealstaat den königlichen.

41. Das von Stephanus herrührende und von Bekker sowie von allen nachfolgenden Herausgebern ausgelassene *ἐπίστευε* hat die Uebersetzung wieder gegeben, obwohl es leicht entbehrt werden kann.

42. *ἐπιτρέψας* ohne nächstes Objekt. s. Ast's Commentar zu Platon's Politie p. 377.

43. *Ἦλθον Ἀθηναῖος ἀνὴρ ἐγώ*: die Redensart ist gar keine sophistische. *Ἀθηναῖος ἀνήρ* bedeutet, wie Stallbaum zu Platon's Apologie 17 A bemerkt, non solum civem Atheniensem, sed etiam eum qui dignus est civitate Athenarum, h. e. hominem praeditum et ornatum sapientia, prudentia, humanitate, doctrina. — In unserer Stelle hat das Wort in Verbindung mit *ἐγώ* nebstdem noch einen besonderen Nachdruck, der zugleich einen Gegensatz bildet zu den nachher (334 B) erwähnten auch von Athen gebürtigen Mördern Dion's.

44. Wer sind diese Zwei? Nach Plutarch war es nur Ein verrätherischer Freund durch welchen Dion 353 v. Chr. ermordet

wurde, der Athener Kallippus, der bei Cornelius Nepos Kallikrates heißt. Es ist einer jener glatten, mit allem Schein des Höheren und Heiligen sich umgebenden und zugleich über alles Heilige sich hinaus setzenden Hallunken, in denen ehrlich und ideal gesinnte Männer, wie Dion, sich so oft täuschen. Obgleich er noch in Athen vielfach mit Dion umgegangen war, wo er ihn wahrscheinlich auch zu Einweihung in die Mysterien veranlaßte (es scheinen auch in dieser geheimen Gesellschaft namentlich in dieser Zeit mehr Täuschende als Getäuschte gewesen zu sein), obgleich er sich als einen der Gifthasten beim Freiheitszuge des Dion gegen Dionys II (August 357 v. Chr.) benommen hatte und als solcher auch von Letzterem immer ausgezeichnet worden war: so bildete er doch im Schoße des souveränen Pöbels eine Verschwörung gegen Dion und legte ihm eine Falle, in welche jener auch unbegreiflicher Weise ging, trotz der Warnungen von Frau und Schwester. Die gutmüthigen Frauen ließen den verruchten Menschen feierlich (er hielt dabei eine brennende Fakel in der Hand) schwören, aber der feierliche Eid hielt ihn nicht ab den Mord an einem Feste der Persephone vollziehen zu lassen, der Göttin bei der er geschworen hatte! Nach 13monatlicher Herrschaft in Syrakus wurde, wie schon oben erwähnt wurde, der Bösewicht von Hipparinos, dem Bruder des Dionys II, gestürzt und nach Plutarch und Athenäus mit demselben Mord-Instrumente getödtet durch welches Dion fiel! Wahrlich eine historische Tragödie, wie es wenige gibt. — Während der schrecklichen That hatte nach Cornelius Nepos Kap. 9. der durchtriebene Kallippos seinem Bruder Philostratos (nach einer andren Lesart Philokrates) befohlen ein bewaffnetes Schiff im Hafen bereit zu halten, um im Falle des Mißlingens seiner Unthat einen sicheren Zufluchtsort zu haben, und unter diesen beiden Brüdern sind offenbar die in unserem VII Briefe erwähnten zu verstehen.

Was die oben erwähnte Namen-Differenz anlangt, die hinsichtlich des Kallippos zwischen Cornelius Nepos und Plutarch Statt findet, so suchte Lambin dieselbe durch die Vermuthung zu schlichten daß Kallikrates der Name von einem Bruder des Kallippos gewesen sei und daß Nepos sich eine Verwechselung habe zu Schulden kommen lassen, wie die Dichter oft Pollux mit Kastor verwechselten. Dieser schon von Bremi zurückgewiesenen Vermittlung bedarf es nicht. Der Name Kallikrates bei Nepos, dessen Biographien wir bekanntlich nur in sehr verderbter Gestalt besitzen, verdankt wahrscheinlich seine Entstehung einer fehlerhaften Schreibung, zumal da nicht nur Plutarch (im Leben des Dion sowie des Timoleon an mehreren Stellen und in der Vergleichung des Timoleon mit Paulus Aemilius) sondern auch andre Schriftsteller (Diodor Sic XVI, 31, Athenäus XI, 15 u. s. w.) den Namen Kallippos schreiben.

45. Nach Plutarch berichtet mit ausdrücklicher Beziehung auf diese Stelle unseres Briefes im Leben des Dion (Kap. 51), daß der elende Kallippos nicht aus dem Grunde wissenschaftlicher Bildung (ἀπὸ παιδείας), sondern bloß in Folge der Einführungen in die Mysterien (ἐκ μυσταγωγιῶν) und der alltäglichen Kameradschaft (καὶ τῆς παρατρεχούσης — nach einer andern Lesart παρατυχούσης — ἑταιρείας) mit jenem bekannt (γνώριμον) und familiär (συνήθη) geworden sei. Plutarch erzählt hiemit offenbar Dasselbe was hier in unserem Briefe berichtet wird, nur kürzer und zum Theil mit andren Wörtern, und beide Stellen sind sehr bezeichnend und bedeutungsvoll zur rechten Auffassung des Unterschiedes und Verhältnisses zwischen der philosophischen und der mystisch religiösen Bildung der Griechen, dem Gegenstücke von der späteren homerisch oder heidnisch heiteren Bildung derselben. Die Idee von der Heilsbedürftigkeit der menschlichen Seele, von der Ewigkeit und Unendlichkeit Gottes, von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, dieses charakteristische angeborene Erbtheil der menschlichen Natur, bildete den Kern der Philosophie, wie auch der hier in unserer Stelle offenbar gemeinten eleusinischen Mysterien. Dort erfaßte man sie aber mittels des einem Jeden mehr oder minder eigenen innerlichen Strebens und auf methodisch logische oder wissenschaftliche Weise, während sie hier durch allegorische Deutungen (λεγόμενα) und symbolische Akte (δρώμενα) äußerlich überliefert wurden, zur Erweckung besserer und tieferer Gefühle als die welche im Cultus der homerisch heidnischen Götterwelt möglich waren. Der begriffsreiche Aristoteles bezeichnete bündig diesen Unterschied mit den zwei Wörtern μανθάνειν und πάσχειν. Obwohl von diesem seit 1400 v. Chr. gegründeten Geheim-Cultus der Griechen, namentlich die gewöhnlichen (nicht philosophischen), sich die höchste Seligkeit in

dieser wie in jener Welt versprachen, so scheint sein Ansehen mit der Zeit der Sophistik bedeutend gesunken zu sein, da einerseits die Wissenschaft seit Sokrates immer fester auftrat, andrerseits jenes Gemengsel von Allegorien und symbolischen Handlungen immer verworrener und abergläubischer, somit nur ein Tummelplatz von Täuschenden und Getäuschten wurde, und in den Augen wahrhafter und denkender Männer sich früher überlebte als es im Kampfe mit dem zweischneidigen Schwerte der christlichen (symbolischen Cultus mit sittlicher Denkkraft verbindenden) Kirche unterlag und endlich von Kaiser Theodosius 20 Dec. 381 n Chr. den Gnadenstoß bekam. Vergl. Lübker's und besonders Pauly's Real-Lex. unter Eleusinia und Mysterien. Wie die besonders seit der Zeit der Perserkriege unter dem Andrange von ganz Griechenland gefeierten, von Pindar und noch von Sophokles hoch gerühmten eleusinischen Mysterien und ihre Genossenschaft in der Zeit des greisen Platon oder nicht lange nach seinem Tode in der Meinung der denkenden Welt herabgekommen waren, davon gibt außer dem Processe gegen den frivolen Alkibiades einen sehr sprechenden Beweis unsere Stelle, in welcher, ohne allen sprachlichen Grund, der Historiker Schlosser (a. a. O. S. 20—21 Anmerk. u.) die oben erwähnten ethisch politischen pythagoreischen Schulen und ihren angeblich klettenartigen Zusammenhang ausgedrückt sehen will. Wenn auch diese ethisch politische Schule mit jenem altreligiösen Geheim-Cultus auf Einem Boden stand, wie denn die sokratisch-platonische Ethik nur die wissenschaftliche Verklärung der den Mysterien ursprünglich zu Grunde liegenden Ideen war: so war jene doch von diesen in jeder Beziehung, namentlich in ihrer Tendenz, verschieden, besonders passen die Ausdrücke *μυεῖν* und *ἐποπτεύειν* nicht auf jene Schule, vielmehr sind sie nachweislich nur dem eleusinischen Geheim-Cultus eigen. S. Pauly's Real-Enc. unter Eleusinia. Die gewöhnliche nur durch Hospitalität und religiösen Cultus gewonnene Freundschaft heißt unten kurz: *βάνανος φιλότης*, und ihr Gegentheil wird dort noch deutlicher in dem von uns erörterten Sinne bezeichnet als hier.

46. Vrgl. Corn. Nep. Dion c. IX und Plutarchi Dion. 54—57.

47. Das griechische Zeitwort *ἰμείν* steht hier, wie so oft bei Platon, offenbar sensu malo (s. Ruhnken ad Timaei lex. p. 262)

und entspricht wohl so ziemlich unserem Ausdrucke: von etwas ein Liedchen oder ein Loblied singen.

48. Die Phrase *τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι* ist bei Platon häufig; außer dem daß sie in unserem VII Briefe unten 334 B sowie 340 A wiederholt wird, kömmt sie vor Phileb. 66 D, Polit. IX, 583 A, Charm. 167 B, woselbst sie Heindorf erklärt. Vrgl. auch unsere Anmerkungen zur eben citierten Stelle der Politie, sowie Fr. Osann's Beiträge zur griechischen und römischen Litteraturgeschichte Bd. I, S. 101 ff., welcher diesen Ausdruck aus den griechischen Trinkgebräuchen nachweist und erklärt.

49. Unter den alten heiligen Ueberlieferungen (*τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις* 335 A) kann wohl nichts Anderes verstanden werden als die heiligen Mythen der Mysterien, *ἱεροὶ λόγοι*. (S. Pauly's Real-Enc. unt. dem Art. Mysterien, Bd. V, S. 320 oder Lübker S. 624). Dieselben hatten u. a. namentlich auch zum Gegenstande die Belohnung und Bestrafung der Guten und Bösen nach dem Tode. S. Creuzer's Symb. IV, S. 546. Aber da erhebt sich die unwillkürliche Frage: Wie können hier die Mythen der Mysterien so erhoben werden, nachdem kurz vorher von deren Genossenschaft gar nicht so respectvoll geredet worden, und, setzen wir hinzu, nachdem Platon im zweiten Buche der Politie, Kap. 7 und 8, die von Priestern der alten geheimnißvollen Religion feil gebotene Moral für noch verderblicher erklärt hatte als die der Sophisten? Warum hat Platon oder der Platoniker sich nicht auf die wissenschaftlichen Beweise der Unsterblichkeit berufen, wie er es z. B. in der Politie X, 611 B gethan hat? Die Ausrede daß Platon in seinen letzten Jahren und seine unmittelbaren Nachfolger vielfach an die Stelle der wissenschaftlichen Gedanken die populäre religiöse Vorstellung gesetzt hätten (s. Zeller's Phil. der Gr. II, S. 305, besonders 342), reicht hier nicht aus, da ein Widerspruch nicht in zwei verschiedenen Schriften, sondern in einer und derselben zu lösen ist. — Sehen wir genauer die Stelle an, so scheint der Widerspruch doch größer als er wirklich ist: namentlich sind die Worte zu beachten: *πείθεσθαι δὲ ὄντως ἀεὶ χρή*, namentlich das Verbum, welches nicht blos glauben heißt sondern mit Ueberzeugung, mit Gründen glauben. Erwägt man dieß, so bekommen die Worte *ὄντως* und *ἀεὶ* erst einen passenden Sinn. Platon hatte

bekanntlich zuerst die von den heiligen Sagen der vorhomerischen Religion überkommene und in den Mysterien fortgepflanzte Unsterblichkeitslehre wissenschaftlich begründet, nicht ohne vielfache Copierung derselben (s. Creuzer's Symb. IV, S. 535) im Ausdrucke der entsprechenden Gedanken; wenn daher in unserem VII Briefe der Verfasser desselben vorher die gewöhnliche Genossenschaft der Mysterien nicht mit großer Achtung genannt hatte, so ist es eben so logisch richtig wie platonisch wenn der Verfasser mit Nachdruck erinnert daß man in Absicht auf die Unsterblichkeit der menschlichen Seele ꝛc. in Wahrheit, d. h. nicht bloß zum Scheine, wie der große Haufe der s. g. Eingeweihten, immer, d. h. selbst wenn man eine höhere wissenschaftliche Bildung zu haben glaube, mit möglichst wissenschaftlicher Vergewisserung an jenen alten heiligen Sagen halten müsse.

50. Die Befriedigung der sinnlichen Begierden thierisch sowie auch sklavisch zu nennen ist ganz dem Platon (sowie auch dem Aristoteles) eigen S. Heindorf zu Phaedr. 258 D E. — Eben so gewöhnlich ist's bei ihm daß die Begierden ohne Vernunft (*ἀφρόνησις*) blind heißen, wie gleich unten geschieht. S. Böckh zum Minos p. 96.

51. Ueber die der thierischen entgegengesetzte philosophische Liebe bei den Sokratikern und Platon s. Zeller a. a. O. II, S. 49 und 167. Bekanntlich unterscheidet Platon eine Aphrodite pandemos und eine Aphrodite urania (eine gemeine und eine himmlische Liebe).

52. Dieser Gedanke wird mehrmals in der Politie ausgesprochen und erörtert. Auch dort wird als die wahre *δικαιοσύνη* nur die anerkannt welche *μετὰ φρονήσεως* geübt wird.

53. Das 335 E nach *ὅτι* mit einer Art von grata negligentia angebrachte *ὡς* kömmt auch bei Platon oft vor. S. Heindorf zu Hipp. I 281 C.

54. Ueber Hieron (I) s. Anmerkung 6 [b] zu Brief II.

55. Aus den hier (336 B) sämmtlich aufgezählten vier Cardinal-Tugenden möchte ich schließen daß dieser VII Brief eben so platonisch, wenn nicht noch platonischer, ist als die Schrift von den Gesetzen, in welchen an die Stelle der Sophia die praktische Phronesis tritt und vor der Sophrosyne die übrigen Tugenden in den Hintergrund treten. S. Zeller's Ph. der Gr. II, S. 319.

56. In den Worten *ἥπερ ἂν εἰ — γενομένη* (336 B) sieht Salomon eine Corruptel oder will *ἀπέσωσε* intransi iv genommen haben, wie er in der ganzen Stelle von 335 E—336 C einen locus contortus sieht. Sein Censor hat aber auch diese Meinung berichtigt und die Ellipse des Acc. bei *ἀπέσωσε* erläutert unter Hinweisung auf Krüger ad Dionys. Historiogr. p. 119 sowie auf Luciani Philops. c. 11. — Eben so rechtfertigte derselbe Censor gleich unten 336 B die auch von Salomon für anstößig befundene Redensart *μιμεῖσθαι ἐπὶ λῷον*, indem er auf Phileb. 49 C, Politic. 293 E und 297 C, hinwies.

57. Der folgende Satz steht auch in Stobaei Florileg. 4, 114 = I, p. 123 Gaisford.

58. Der platonische Schulausdruck *δόξα ὀρθή* ist schwer kurz zu verdeutschen. In der platonischen Erkenntniß-Theorie ist *δόξα* bekanntlich das Mittelding zwischen Unwissenheit oder Nichtewissen (*ἄγνοια*) und zwischen Wissen (*ἐπιστήμη*) oder Erkenntniß (*γνῶσις*). S. Polit. V, 477 A bis zu Ende dieses B. — Die *δόξα* ist dunkeler als das Wissen, aber heller als das Nichtwissen; doch kann sie das Wahre manchmal durch einen glücklichen Zufall (*θεία τις τύχη*, wie es hier in unserer Stelle heißt) treffen, dann heißt sie *δόξα ὀρθή*, die blinde Taube, wie wir sagen, welche manchmal eine Erbse findet. Die populärste Definition von diesem Ausdrucke gibt Platon im Menon 97 B.

59. Unter „denen in Sicilien" (339 D) sind wohl Dionys II und Archidemos zu verstehen, sowie auch wohl noch (nach Plutarch's Dion Kap. 18) die Frau und Schwester des Letzteren, welche den in der Verbannung lebenden Dion baten den Platon zur nochmaligen Reise zu bewegen, um dem Dionys jeden weiteren Vorwand zu weiteren Schikanen zu benehmen; unter „denen in Italien" sind zu verstehen besonders Archytas und die übrigen pythagoreischen Freunde. Zu bemerken ist übrigens hier daß Niebuhr in seiner römischen Geschichte Bd. I, S. 18 (2 Aufl., in der 3 Aufl. S. 20) erinnert, wie der Theil Italiens worin Tarent lag damals nicht Italia, sondern Japygia geheißen habe, und daß derselbe aus dem also angeblich falschen Gebrauche des Namens Italia (sowohl hier

wie 326 B) den Schluß zieht, dieser VII Brief könne erst zur Zeit der makedonischen Diadochen geschrieben sein; aber es ist auch beizufügen daß dieses unseren VII Brief verdammende Urtheil Niebuhr's wiederum entkräftet worden ist durch K. F. Hermann in seinem Werke Gesch. und Syst. der pl. Phil. S. 591 Anmerk. 213, unter Hinweisung auf Platon's Politie 599 E und auf dessen Gesetze II, 659 und VI, 777.

60. 340 A steht ὡς ἔοικεν nach attischer Urbanität für ὡς ἀληθῶς. S. Stallbaum zu Symp. 176 C, und Viger p. 247 n. VII.

61. 340 E und 341 A kömmt das Wort πρᾶγμα drei Mal kurz hinter einander in der Bedeutung von Philosophie oder Studium vor, obwohl dieß Wort bei Platon diese Bedeutung hat. S. Phaed. 61 D und dort Heindorf. — Der hier verhandelte Gedanke erinnert übrigens an Polit. VII. 537 C.

62. Unter den „Andren" (341 B) sind wahrscheinlich die Sophisten und auch die Sokratiker theilweise zu verstehen, welchen die Winke des Sokrates zum Allerheiligsten der Philosophie nicht so verständlich gewesen waren wie dem Platon.

63. „Gewisse Andre", welche sind diese? Offenbar Platon selbst und Alle welche auf seine Weise philosophierten. — Das Schriftstellern war bei diesen so untergeordnet daß sie es selbst nicht mehr wußten wenn sie ein Mal Was geschrieben hatten, wie es hier in unserer Stelle heißt. Der angebliche Verfasser dieses Briefes nennt nicht gern Namen, sogar seinen eigenen nicht.

64. Nach Platon's philosophischem Glaubensbekenntniß erkennt nicht der Mensch die ewige und unendliche Wahrheit, sondern die Wahrheit, das Göttliche, gibt sich dem Menschen zu erkennen; die platonische Philosophie ist daher kein menschlich willkürlicher Gedanken-Extrakt, kein aufgebautes und wieder vergehendes System, welches man dem Wißbegierigen mit dem Definitions-Löffel mündlich oder schriftlich eingeben kann, wie das gelehrte profanum vulgus in der alten Welt meinte und in der neuen heut' zu Tage noch größten Theils meint.

65. In dem Folgenden erhalten wir in noch größrer Deutlichkeit als im II Briefe (s. dort Anmerk. 28, S. 157 f.) den Unterschied zwischen Platon's mündlich und schriftlich gelehrter Philosophie, oder

mit andren Worten: zwischen seiner Schul- und Popular-Philosophie. Von jener hat Platon allerdings keine Schrift hinterlassen; aber man lasse hier vor Allem die gewöhnlichen Begriffe von Esoterisch und Exoterisch fallen. In seiner in dialogischer Form hinterlassenen Popular-Philosophie ist Alles wenigstens genugsam angedeutet was er mündlich lehrte. (S. K. F. Hermann's Abhandlung: Ueber Plato's schriftst. Motive S. 290—291 und dort die aus Ackermann citierte Stelle.) Aber dennoch konnte und mußte er von dieser populären philosophischen Schriftstellerei so geringfügig denken, sie für gar keine philosophische Bücher halten, eben weil er erfüllt war von dem unendlichen Reiche der Wahrheit, oder, um es christlich zu sagen, von dem Reiche Gottes, das man Keinem überliefern kann, sondern welches nur der an sich reißt welcher sich Gewalt anthut. „Es ist mit der s. g. esoterischen Philosophie des Platon (sagt Ackermann in seiner Schr.: Das Christliche im Plato S. 207) ohngefähr ebenso wie mit dem berühmten Worte des Herrn: Ich habe euch noch Viel zu sagen ꝛc. Joh. 16, 12." — Das Wesentlichste ist in den Evangelien Denen die es fassen können gesagt oder doch angedeutet.

66. „Bei Platon entsteht die Erkenntniß lediglich durch die lebendige Wechselwirkung zwischen den Gegenständen und dem erkennenden Geiste; der denkende Geist arbeitet in der Richtung auf sie hin so lange fort bis er so zu sagen in die elektrische Schlagweite derselben gekommen ist und in derselben ihr Sein und Wesen durch sie selbst inne wird." Ackermann a. a. O. S. 212, wo die Anmerkung und die Stelle aus Politie VI, 490 B in dieser Beziehung nachzulesen sind.

67. Der Ausdruck εἰς φῶς προάγειν oder bloß ἄγειν ist bei Platon häufig, wie Tim. 91 D, Phaedr. 291 D, Legg. IX, 869, Polit. V, 461 C, in welcher letzteren Stelle εἰς φ. ἐκφέρειν vorkömmt.

68. Daß vor ἀλλ' οὔτε ein Gedanke zu ergänzen ist, darüber vergl. Hoogeveen Doctr. part. ling. gr. p. 497, VII ed. Schütz. — In den gleich darauf folgenden Worten τὴν ἐπιχείρησιν περὶ αὐτῶν λεγομένην fällt das letztere Wort auf, womit auch Ficin, wie es scheint, nichts anfangen konnte; denn er übersetzt jene Worte: Studium in his edendis. Ich vermuthe daß ἐπιχείρησις hier im

Sinne eines rhetorischen terminus technicus gebraucht ist, in welchem dieses Wort nach Ernesti's Lexic. techn. gr. rhet. p. 334 soviel als modus tractandi argumenti heißt, und daß also unter demselben hier die dialogische oder populäre Bearbeitung der platonischen Weltanschauung verstanden wird; denn die darin gegebenen Winke sind allerdings nur wenigen, besonders philosophisch begabten Naturen verständlich, wie sie im VI B. der Politie (wo der Ausdruck εἰ μή τισιν ὀλίγοις mehrmals vorkömmt) beschrieben werden. Die wahre Philosophie gibt dem auserwählten Freier nur leise Winke, sie drängt sich nicht auf. Seneca ist ganz Platoniker, d. h. er faßt die alte griechische Philosophie in ihrem wahren Geiste auf, wenn er Epist. LII, 14 sagt: Damnum quidem fecisse philosophiam non erit dubium, postquam prostituta est: sed potest in penetralibus suis ostendi, si modo non institorem sed antistitem nacta est.

69. Der hier in Rede stehende Satz (περὶ ὧν λέγω) ist wohl kein anderer als der oben (341 C) ausgesprochene, nämlich daß Jeder (also auch Dionys II) von der wahren Philosophie keinen Begriff hat, wenn er deren höhere Wahrheiten durch Schrift oder Wort profaniert oder ohne irgend einen Schleier (wie z. B. der Dialog einer ist) veröffentlicht. S. unten 344 C, wo der Verfasser selbst uns das Resultat aus der episodisch folgenden Betrachtung über die menschliche Erkenntniß referiert.

70. Daß der Mensch das Wesenhafte, das Wahre oder das Beste in den Dingen nur durch das Beste in ihm (Vernunft) erkennen kann, daß er also nur Verwandtes mit Verwandtem mittels des dialektischen Processes erfaßt, das hat Platon allerdings oftmals in seinen hinterlassenen Schriften ausgesprochen. S. die schon citierte Stelle des Phaedr. 276 D, Polit. VI, 490 B und überall wo er sich über seine Ideenlehren äußert, auf deren Anschauung allerdings, wie es hier heißt, die unumstößlich wahre Wissenschaft, der Sophistik gegenüber, beruht. Ueber Platon's Ideenlehre s. besonders Ritter's Gesch. der Ph. a. Z. II, 266 ff. und Ackermann a. a. O. S. 216 ff.

71. In der nachfolgenden Theorie von der menschlichen Erkenntniß ist manches anders dargestellt als anderswo bei Platon, obschon doch wohl kein wesentlicher Unterschied wahrzunehmen ist.

Im VI B. der Politie z. B. gehen der höchsten Vernunft-Erkenntniß (ἐπιστήμη) auch drei unklarere Stufen voraus, sie heißen aber dort: Schein des Wahren (εἰκασία), unbedingtes Vertrauen auf die körperlichen Sinne (πίστις) und Verstandes-Einsicht (διάνοια); die beiden ersten werden auch unter dem allgemeinen Namen Meinung (δόξα) begriffen. S. die Schlußanmerkung zu der Uebersetzung des VI B. der Politie S. 329. — In unserem VII Briefe hier klingt jene Theorie jeden Falls schulmäßiger. Doch für eine weitere Vergleichung und Erörterung dieses interessanten Gegenstandes in der platonischen Philosophie ist hier nicht der Ort. Einzele Winke, namentlich über das Beispiel vom Kreis, gibt Tennemann Syst. der pl. Ph. II, S. 14. 21 und 41. — Besonders bemerkenswerth scheint mir in unserer Stelle die ganz deutliche Unterscheidung zwischen Begriff (λόγος) und der eigentlichen Idee (γνωστόν τε καὶ ἀληθές), welche Unterscheidung Platon aber auch sonst festhält. S. Ackermann a. a. O. S. 221.

72. Ueber das von Bekker 342 E hergestellte, von Platon sonst sehr oft gebrauchte ἀμῶς γέ πως vergl. Ast zu Legg. I, Kap. 11 (p. 66).

73. Der dem körperlichen Auge sichtbare Kreis, sei seine Peripherie auch noch so fein gezogen, zeigt doch in derselben irgend eine Ausdehnung oder Breite, geräth in das Gebiet des Graden, des Gegentheils von seinem Begriffe.

74. Es ist ganz platonisch, einerseits einen hohen Glauben an die Erkenntnißkraft der menschlichen Vernunft zu bekennen, dabei zugleich aber auch andrerseits das vollkommene Wissen Menschen für nicht erreichbar und die Gottheit allein desselben für theilhaftig zu halten. Vrgl. Ackermann a. a. O. S. 181 und 210 die Anmerkung.

75. Gedächtniß und Gelehrigkeit sind nur zwei der acht Eigenschaften welche in der Politie vom wahren Philosophen verlangt werden. S. VI, Kap. 2 nach unserer Uebersetzung. — Gleich unten (344 B) erinnert der Ausdruck τριβόμενα auch an die Politie IV, 435 A.

76. Dadurch daß sie ihm auf unmethodische oder verkehrte Weise ein aufblähendes und den Kopf verrückendes Wissen beigebracht haben.

77. P. 344 D scheint der Ausdruck οὔτε γὰρ ὑπομνημάτων χάριν ꝛc. nicht ohne Hinblick auf Phaedr. 276 D gebraucht zu sein, wo philosophisches Schriftstellern u. a. auch dem hohen Alter behufs der Erinnerung (ἑαυτῷ ὑπομνήματα θησαυριζόμενος) verzeihlich gehalten wird. Wie sehr die Nachahmer jene Stelle des Phädrus benutzt haben zeigte Ast in seinem Commentar zu derselben. — Die gleich darauf in der folgenden Zeile gebrauchte Ausdrucksweise οὐδὲν δεινὸν μὴ ist auch häufig bei Platon. Vrgl. Apol. 28 B und Phaed. 84 B.

78. Der 345 A gebrauchte böotische Ausdruck ἄττω Ζεύς scheint aus Phaed. 62 A B entlehnt zu sein; dort ist er aber geschmackvoller angebracht als hier. Dort bricht nämlich der Thebaner Kebes in seiner Landessprache in denselben aus, um seine ganz besondere Verwunderung über das von Sokrates Gesagte auszudrücken. Der natürliche Mensch, wenn er auch noch so sehr gebildet worden und in noch so gebildeter Gesellschaft sitzt, fällt beim Ausdrucke eines besonderen Affektes in den ihm angeborenen Landes-Dialekt zurück. — Wie im Phädon so hat jener böotische Ausruf auch seinen guten Grund in den dort von Stallbaum citierten Stellen aus Aristophanes (Acharn. 860 und 911), denn da spricht auch ein Thebaner. Ob aber jener Ausruf hier in unserer Stelle eben so passend sei möchte ich bezweifeln und glauben, der Nachahmer habe hier das Original aus Mißverstand überboten.

79. S. oben 341 A. (S. 96 der Uebersetzung.)

80. Wie hier ἡγεμὼν mit κύριος ohne alle mystische Nebenbedeutung verbunden ist, so wird es sonstwo bei Platon auch rein philosophisch mit ähnlichen Ausdrücken verbunden: z. B. Menex. 240 D mit διδάσκαλος, Polit. X, 595 mit πατήρ, Lys. 214 A mit παιδαγωγός. — Wer ist aber hier unter dem ἡγεμὼν und κύριος zu verstehen? Platon selbst oder Dion? Ich möchte letzteres glauben.

81. Aus den Worten οὐκέτ' εἶα τοὺς ἐπιτρόπους αὐτοῦ πέμπειν, sowie nach Plut. Dion. 18 müssen wir schließen daß Dionys nicht selbst Vormund des Sohnes Dion's war, sondern daß er dessen Vermögen eigenen Vormündern überwiesen habe (καὶ τὴν οὐσίαν παρέδωκεν ἰδίοις ἐπιτρόποις, heißt es bei Plutarch). Ich habe daher früher (in der Epist. cr. ad Fr. Osannum) einen Fehler in der jetzigen Lesart ἐπιτροπεύοντος vermuthet; ich bin aber

nunmehr davon zurück gekommen, zumal da auch Ficin der Vulgata folgt (Non Dionis esse sed filii, qui quum esset ex sorore nepos, eum ex lege sub tutela ipsius esse), und ich verstehe jetzt unter jenem Verbum hier die Obervormundschaft, welche in Sparta die Könige, in Athen der Archon Eponymos und daher wahrscheinlich in Syrakus der Regent oder König de facto (Tyrann) gesetzlich (κατὰ νόμους) auszuüben hatte. Der Ausdruck κατὰ νόμους könnte sich jedoch auf das wahrscheinlich auch in Syrakus zu Recht bestanden habende Gesetz des Charondas beziehen, wornach die Verwaltung des Vermögens der Mündel den väterlichen, die Pflege und Erziehung derselben aber den mütterlichen Verwandten übergeben wurde. S. Wachsmuths H. A. II, 1, S. 173. Es könnte demnach ἐπιτροπεύοντος hier auch in eigentlicher Bedeutung von Dionys II gebraucht sein, denn derselbe war der Bruder von der Mutter des Sohnes Dion's, von der Arete.

82. Dieser Vers steht Odyssee XII, 428 und ist auch von Plutarch (Dion. 18) aus diesem VII Briefe mit Beziehung auf diese Stelle aufgenommen worden.

83. Plutarch Dion. 15 berichtet uns vom Vermögen des Dion daß es groß (οὐσία μεγάλη) gewesen sei, und Cornelius Nepos berichtet sogar davon: Magnas praeterea (habebat) divitias a patre relictas, quas ipse tyranni (Dionysii I) muneribus auxerat. Erwägen wir dazu daß es in Athen Bürger gab welche auf 200, 300, ja sogar, wie Epikrates, auf 600 Talente geschätzt wurden (s. Böckh's Staatsh. der Ath. II, S. 13—19): so fällt um so mehr auf daß hier in unserem VII Briefe 347 B das Vermögen Dion's, der einen königlichen Aufwand selbst in der Verbannung machte und einen Kriegszug gegen Dionys II auf seine Kosten rüstete, nur zu 100 Talenten angegeben wird. Schlosser a. a. O. I, 3, S. 184 erklärt das Auffallende dieser Angabe durch die Annahme, der Wohlstand müsse zu dieser Zeit in Sicilien sehr gesunken sein. Allein diese Erklärung reicht nicht aus, da dieser VII Brief jeden Falls wohl zu Athen geschrieben wurde, wo die reichen Bürger, wie Nikias, Alkibiades ꝛc., einen andern Maßstab an die Hand gaben. — Ich meines Theiles vermuthe daß auch aus dieser Unterschätzung des Vermögens von Dion der arme Philosoph heraus blickt, der diesen Brief im Namen Platon's schrieb oder

herausgab. Für einen armen Akademiker waren 100 Talente natürlich schon eine außerordentliche Summe.

Uebrigens müssen wir hier auf jeden Fall nach attischem Talente rechnen, welches gewöhnlich zu 1375 Thlrn. angenommen wird. Nach dem sicilischen Talente käme noch viel weniger heraus. S. Böckh a. a. O. I. S. 18.

84. Die Worte 348 A: *καθάπερ ὄρνις ποθῶν ποθὲν ἀναπτέσθαι*, erinnern an Phaedr. 249 D: *ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω*.

85. Die hier erwähnten Personen: Herakleides, Eurybios, Theodotes, Archidemos, kennen wir bereits aus Brief III, der sich überhaupt zu Brief VII wie Sohn zu Vater zu verhalten scheint; hinsichtlich des Archidemos s. Anmerk. 1 zu Brief II, wo er auch schon erwähnt wurde. — Von dem weiter unten (349 C) erwähnten Häscher-Hauptmann Tisias und von dem Pythagoreer Lamiskos (350 B) ist uns weiter nichts bekannt, als daß Letzterer erwähnt wird von Diog. Laert. III, 22. — Von Archytas wird unten Brief IX die Rede sein.

86. Der Verfasser dieses VII Briefes hat nicht ermangelt den unerfreulichen historischen Stoff desselben mit allen möglichen plat. Reizen zu verzieren. Wie er oben (339 C) variandi causa einen Brief in den Brief, dann 342 A eine interessante philosophische Episode einwob, so webt er hier aus demselben Grunde ein Stück Dialog ein; wir begegnen hier dem uns aus den platonischen Dialogen so bekannten *πῶς δὲ οὔκ*, dem beliebten *ἢ δ' ὅς*, weiter unten (349 B) dem eben so beliebten und lebhaften *νὴ τοὺς θεούς* (s. Stallb. zu Gorg. 466 E). — P. 349 B ist die platonische und von den Nachahmern fleißig nachgeahmte (s. Heindorf und Stallbaum zu Lys. 222 B) Phrase *παντοδαπὰ χρώματα εἶναι* passend angebracht, eben so unten 349 C eine bei Platon sehr häufig vorkommende attische grata negligentia in *ἐκπέμπει*, bei welchem aus dem vorhergehenden *Διονυσίῳ* das Subject zu ergänzen ist. Ueber diese häufig vorkommende attische Freiheit s. Heindorf und Stallb. zu Gorg. 510 B.

87. Wahrscheinlich ein Fest der besonders auf Sicilien verehrten Persephone.

88. Das hier 350 AB Erzählte hat auch Plut. Dion. 20, jedoch, wie er ausdrücklich mit Bezug auf diesen VII Brief bemerkt, mit

einiger Abweichung. — Fischer in der oben angef. Abhandlung: De Speusippi Atheniensis vita p. 23 und 24 tadelt am Verfasser dieses VII Briefes, besonders hier an der angeführten Stelle, quod multa quae ad rem pertinerent consulto tacuerit (worunter namentlich gerechnet wird daß hier und im ganzen Briefe gar nicht des doch Brief II, 341 E genannten Speusipp erwähnt wird, welcher doch nach Epist. Socr. 36, p. 44, edit. Orelli die Seele des ganzen Kriegszugs von Dion gegen Dionys gewesen sei), nonnulla etiam praeter veritatem intruserit, wohin besonders gehöre daß Platon eingestandener Maßen Gewalt über den Willen des Dion gehabt habe, während er über den seiner Verwandten, besonders über den seines Vetters und Schülers Speusipp, keine gehabt haben will. Wie dem auch sein mag, so Viel scheint auch aus dieser allerdings auffallenden gänzlichen Ignorierung des Speusipp in diesem VII Briefe vermuthet werden zu dürfen, daß Speusipp der Verfasser desselben ist oder doch dem Verfasser sehr nahe stand. Eine solche Vorsicht war nicht nur Bescheidenheit des Speusipp, es war auch gebotene Klugheit von ihm, der früher in vielfachen engeren Beziehungen mit Dionys II gestanden hatte. Daß auch andere nennenswerthe Namen in diesem VII Briefe verschwiegen werden scheint mir nur eine Consequenz seiner eigenen (klugen) Namensverschweigung von Seiten des Verfassers zu sein.

89. 360 v. Chr. — S. oben Anmerkung 4.

90. Am Schlusse des Briefes wird Dion als wahrer Volks-Beglücker und Volks-Martyrer den drei verschiedenen Sorten von falschen Volks-Beglückern und Volks-Verführern gegenüber gestellt. Unter dem ersten Bilde der falschen Volks-Beglücker denken wir gleich, unter Beziehung auf Polit. VIII, Kap. 16 ff., an den Tyrannen Dionys I, unter dem zweiten an einen s. g. Poristen, wie der Gerber Kleon einer war (s. die zweite Anmerk. zu der genannten Stelle der Politie, S. 451 unserer Uebersetzung); unter dem dritten erkennen wir Perikles, von dem uns Thukydides (I, 97) berichtet daß unter ihm die athenische Hegemonie zur Herrschaft (*ἀρχή*), die Bundesgenossen zu Unterthanen (*ὑπήκοοι*), die Kriegskosten-Beiträge zu Tributen wurden und der Bundesschatz (460 v. Chr.) nach Athen verlegt und als Eigenthum Athens betrachtet ward, um u. a. den athenischen Proletariern Richtersold und

Schauspielgeld zu gewähren. — Ueber den eigentlichen Sinn des Ausdruckes πρωτος πόλεως (351 B) s. die zweite Anmerkung zu Polit. VIII, Kap. 16, S. 453 unserer Uebersetzung.

91. Von dieser Stelle, welche nach meinem Gefühle zu den besseren des ganzen Briefes gehört, bemerkt Salomon: iste falsarius omnes vires in ostentanda dicendi facultate intentendas existimavit. — Was bliebe von dem alten Christenthum unverdächtigt, wenn bei seiner Beurtheilung solche Grundsätze gelten sollten? — An der Sprache dieser Stelle ist einerseits nichts zu tadeln; und was andererseits den Inhalt betrifft so erwäge man daß die Vertheidigung Dion's auch die Vertheidigung Platon's ist in Absicht auf die Verwirklichung seiner Staats-Idee. Und wenn Salomon selbst in diesem Briefe eine Apologie Platon's von Speusipp oder einem andren seiner Schüler sieht: warum soll diese Wärme am Ende der Vertheidigung ein Fehler sein?

Wir haben vielfach angemerkt daß in jedem Satze dieses ganz logisch angelegten Briefes uns platonische Gedanken und Ausdrücke begegnen; daß derselbe ein wahres Compendium der tiefsten ethischen Weltanschauung Platon's ist, welche in seinen Dialogen, um mich so auszudrücken, breiter verarbeitet liegt; daß endlich hier in diesem VII Briefe, gerade wie in der Politie und in den andren Hauptwerken Platon's, die ganze Feuerkraft des platonischen Denkens erscheint, welche noch vor keinem Widerstand der rauhen Wirklichkeit zurückbebt und noch weit entfernt ist von der in den Schriften seines spätesten Alters sichtbaren religiösen Resignation auf die Allgewalt des Gedankens. — Was wir von den unmittelbaren Schülern Platon's, von den älteren Akademikern, wissen, das ist der Art daß wir keinem von ihnen ein Produkt wie dieser VII Brief ist zutrauen können: sie eigneten sich nur die religiöse Seite seines Systems an, während sein denkender Geist mit Aristoteles auseinander schied. Diese Gründe, namentlich der letzte, bestimmen mich zu der Ansicht daß das Material dieses Briefes wenigstens von Platon selbst herrührt, und daß derselbe nur die Herausgabe und die Einkleidung in die Briefform dem Speusipp oder einem andren näher stehenden Schüler zu verdanken hat. Denn man muß es

mehr als wahrscheinlich finden daß Platon über seine Reisen nach Sicilien, über sein inniges Freundschaftsband mit Dion, über seine Verhältnisse mit den beiden Dionysen ꝛc., welche in der Welt eben so große Sensation als conträre Auslegungen erfahren hatten, das eigentliche Thatsächliche berichtigend niedergeschrieben habe, nicht zur Widerlegung des Weltgeklatsches, sondern zur Vertheidigung seines fleckenlosen Charakters, auf dessen Vervollkommnung vorzugsweise und in erster Linie, wie er sich öfters ausdrückt, alle seine Studien gerichtet gewesen waren. Eben so wahrscheinlich ist's daß Platon aus Zartgefühl eine solche Vertheidigung nicht selbst veröffentlichen wollte; er durfte einen solchen Liebesdienst gegen ihn um so getroster einem Schüler überlassen, je musterhafter er sich ihm gegen seinen Lehrer selbst unterzogen hatte. Da Platon nicht gerichtlich angeklagt war, so war die Vertheidigung in Form einer Rede unanwendbar; desto passender war die populäre Briefform, welche den Alles popularisierenden und namentlich auch für Geld Politik lehrenden Akademikern besonders zusagen mußte, und gewiß ist in diesem VII Briefe eine musterhafte Anwendung davon gemacht worden, indem, wie ich überzeugt bin, das von Platon selbst empfangene Vertheidigungs-Material zu einem Brief an Dion's Freunde verarbeitet wurde, eine Vermuthung durch welche zugleich die einzelnen von uns bemerkten historischen Unrichtigkeiten erklärlich werden. Dieses eine musterhafte Beispiel blieb nicht ohne Nachahmung; es gesellten sich zu diesem VII Briefe noch andere Briefe, welche entweder wie Variationen über dasselbe Thema entstanden, oder auch mitunter andere Themata wählten, aber in derselben Absicht, nämlich seine politische Reformbestrebung (das Ziel aller antiken Philosophie) in das rechte Licht zu stellen. Nach natürlich eingetretener Erschöpfung dieses Strebens wurden diese Briefe durch das Band der gemeinsamen Tendenz zu einem Ganzen abgeschlossen, welches mit Recht für einen integrierenden Theil des platonischen Schriftenthums gehalten wurde. Die übrigen XII Briefe können eben so viele Verfasser haben als ihre Zahl groß ist (so verschieden ist ihr Ton), aber (dieß ist meine Ueberzeugung) wer den VII Brief schrieb, der hat an der Abfassung von keinem der übrigen einen Antheil.

Zum achten Briefe.

1. Der Verfasser dieses Briefes setzt den Leser 352 C durch die Worte ἔσθ' ὑμῖν — τυραννίδος in eine historische Situation, nach deren Wirklichkeit er sich vergeblich umsieht. Aus der in Anmerkung 1 zu Brief VII gegebenen historischen Uebersicht erinnern wir uns daß nach Dion's Tod keineswegs die militärisch despotische Herrschaft oder Tyrannei in Syrakus aufhörte; erst nach dem vollständigen Siege Timoleon's, d. h. erst nach dem Jahr 346 v. Chr., wurden alle Tyrannen auf Sicilien mit demokratischer Wuth verjagt oder ausgerottet. S. Schlosser's Universalh. Ueberf. I, 3, S. 33—36. Platon starb aber bekanntlich schon 348 v. Chr. Die Autorschaft Platon's von diesem VIII Briefe steht also schon mit dieser historischen Angabe gleich am Anfange desselben im Widerspruch, und solcher historischer Widersprüche werden wir unten in demselben Briefe noch mehrere finden.

Bei den vorhergehenden Worten πλὴν εἴ τις αὐτῶν ἀνοσιουργός γέγονε erinnert man sich an Kallippos (s. Anmerkung 44 zu Brief VII), der, wie schon Ast erinnerte, auffallender Weise in diesem Brief, obwohl er nach dem Tode desselben geschrieben gedacht werden muß, nicht genannt wird, wahrscheinlich aus keinem andern Grunde als weil es Brief VII 333 E auch nicht geschieht. Der Gedanke daß die Schuld einer fluchwürdigen Freveltat (ἀνοσιουργία) niemals getilgt werden könne, erinnert an Brief VII, 335 B und Polit. 615 D, vgl. die Anmerkung unserer Uebersetzung. Aus Gedanken der beiden genannten Schriften (Ep. VII und Politie), so wie aus denen der Bücher über die Gesetze, ist bekanntlich dieser ganze VIII Brief zusammengesetzt.

2. Daß der Spruch, man müsse jedes Wort und jeden Gedanken mit Gott beginnen, ungeschickt an das mehrfach von Platon gebrauchte εὐχή (s. Polit. V, 450 C, VII. 550 D E, Legg. VIII, 841 und V, 736 D) angeknüpft, und daß ἐπιτελὴς εὐχή selbst aus Legg 931 E entlehnt sei behauptete Ast nicht mit Unrecht. — Der hier angedeutete Gedanke, der wahre (philosophische) Staatsmann müsse heilsame Gesetze für Freund und Feind geben, wird ausführlicher behandelt Ep. VII, 336 E.

3. P. 353 D: σμικροῦ ἐπιδεεῖς εἶναι etc. erinnert an Protag. 329 B σμικροῦ τινος ἐνδεής εἰμι πάντ' ἔχειν. Siehe dort Heindorf.

4. P. 353 E: Ὀπικῶν. Zur Erklärung dieses Wortes dient eine Bemerkung Niebuhr's Röm. Gesch. I, S. 69 (zweite Ausg.): „Die oskische Sprache" (opicus, opseus und oseus ist ein und derselbe Name: die griechische Sprache gebrauchte die erste Form und die lateinische die letzte, s. Niebuhr a. a. O. S. 67 und 68) „war „über das ganze südliche Italien verbreitet bis in Bruttium und „Messapien, wo Ennius geboren war, der oskisch und griechisch „als Muttersprache redete. Sie war auch wahrscheinlich das „Idiom der Apuler . . . Denn Apulus und Opicus sind allem „Ansehn nach derselbe Name, nur mit verschiedener Endung . . . . „In dieser weiten Bedeutung galten den Griechen Opiker und rohe „Barbaren für gleichbedeutend, so daß sie in Cato's (geb. 234 v. „Chr.) Tagen auch die Römer unter diesem Namen begriffen: eifrig, wenn sie Gunst und Schutz suchten, den lakedämonischen Ursprung der Samniter, den arkadischen der Römer behaupteten." Vrgl. Pauly's Real-Encyklopädie u. d. W. Osci. — Ich verstehe demnach auch in unserer Stelle unter den Opikern die Römer. Wir finden nämlich bei Aristoteles (Polit. 7, 10) die Anschauung daß Latium ein Theil von Opika war, um so mehr dürfen wir dieselbe beim Verfasser dieses VIII Briefes voraussetzen; ein weiterer Grund, unter den Opikern hier die Römer zu verstehen, ist mir, weil hier sie mit den für Sicilien so furchtbaren Karthagern in eine Parallele gestellt werden. — Die Redensart φάρμακον τέμνειν kömmt auch vor Legg. XI, 919 B und VIII, 836 B, wo sie Ast, unserer Stelle hier gedenkend, vollständig erläutert: proprie est herbas medicas vel radices secare, h. e. praeparare, tunc translate in universum sonat medicinam adhibere, remedium comparare.

5. Die ganze Stelle von λέγω γὰρ δὴ διαιτητοῦ τινὰ τρόπον — τύραννοι νόμων (354 A—C) hat Stobäus in sein Florilegium übertragen (47, 23 = vol. II, p. 261 ed. Gaisf.) ohne alle Variante. — Unter dem διαιτητής ist hier offenbar die Art von

freigewählten Schiedsrichtern zu verstehen, welche *αἱρετοὶ* hießen und von den öffentlichen Schiedsrichtern zu unterscheiden sind, welche Staatsbeamte waren. Vrgl. K. F. Hermann's Staatsalterth. §. 145 oder Wachsmuth's H. A. II, 1, S. 312—314 und die dort citierte Abhandlung von Hudtwalker: De diaetetis p. 156. — In demselben Sinne wird von Platon dieß Wort auch vergleichsweise gebraucht Prot. 337 E.

6. Den Gedanken: *καὶ νῦν — τοὔνομά τε καὶ τοὔργον* 334 A glaubt Ast entlehnt aus Aristot. Polit. 9, 10 Schneider; derselbe Gedanke, daß ein militärisch herrschender Regent oder Tyrann im Sinne der alten Welt seinen Thron am besten befestigen würde durch gänzliche Umwandlung der Tyrannen-Herrschaft in das alte patriarchalische Fürsten- oder Königthum, war aber bei allen verständigen Griechen so allgemein daß die Ableitung desselben von Aristoteles weder nöthig noch wahrscheinlich ist. Nebst dem ist dieser Gedanke, nur anders ausgedrückt, schon Brief III, 319 D und Brief VII, 333 B begegnet, zu welcher letzteren Stelle man Anmerkung 40 nachsehen wolle.

7. Auch den Gedanken 334 B: *ὡς ἔδειξεν — Λυκοῦργος* glaubt Ast aus Legg. III. 691 E sq. entlehnt, zu welcher Stelle dessen Anmerk. (S. 175 seines Commentars) nachzusehen ist.

8. Daß mit K. F. Hermann *Μεσσήνῃ*, was schon Bekker nach dem Vorgange der besten Handschriften herstellen wollte, statt *Μεσήνῃ* zu lesen ist, darüber gibt ausführlichen Nachweis Lennep ad Epist. Phalarid. p. 336 ed. Schaefer. — Was den Gedanken anlangt, so ist ein ähnlicher ausgedrückt Legg. III, 690 D.

9. P. 354 B: *καὶ τῶν ἐφόρων δεσμόν* ꝛc. Nach dieser Stelle, sowie auch nach Herodot I, 65, nach Xenophon reip. Lac. 8, 3, und nach Diog. Laert. I, 68 hat schon Lykurg die Ephoren eingeführt; aber nach Aristoteles Polit. V, 11 und auch nach Platon Legg. III, 992 A, sowie nach Plutarch Lycurg. 7, Cleom. 10, nach Cicero Legg. III, 77, Reip. II, 33 wurden sie es viel wahrscheinlicher erst von Theopompos (757 v. Chr.). Salomon hat daher (p. 20) in dieser nicht nur mit andren Schriftstellern sondern mit Platon selbst (Legg. III, 992 A) widersprechenden Angabe von der Einrichtung der Ephoren einen der historischen Gründe von der Unächtheit dieses VIII Briefes erblickt. Die Entschuldigung des Uebersetzers Schlosser, zu Platon's Zeit habe man noch an den fraglichen Bericht des Herodot geglaubt, läßt Salomon mit Recht nicht gelten, da hier, wie schon erwähnt, nicht nur ein einiger Maßen erklärbarer Widerspruch zwischen Platon und Herodot sondern ein Widerspruch zwischen Platon und Platon vor Augen liegt, und da ebendrein Salomon aus 355 A dieses Briefes, sowie aus der Vergleichung der hier in Rede stehenden Stelle desselben mit Stellen aus der platonischen Schrift de Legibus (683 D E, 685 A, 690 D und 692) wahrscheinlich macht daß dieser Brief VIII wenigstens zwei Jahre nach Dion's Tod sowie auch nach Abfassung der Schrift de Legibus geschrieben zu denken ist.

Auf andre Weise (als der Uebersetzer Schlosser) erklärt K. F. Hermann jenen Widerspruch als Censor der Schrift von Salomon an dem oben a. O.: „Wo es mir die Sache, nicht die Person gilt, „kann sich ein Schriftsteller auch auf Kosten der historischen Ge„nauigkeit und der Kürze willen so ausdrücken, daß er die Einrich„tung der Ephoren sammt der Gerusia unter Lykurg's Namen „zusammenfaßt, sobald er nur, wie hier, weiter nichts als an „Sparta's Beispiel darthun will daß es möglich sei durch weise „Mischung eine unumschränkte und deßhalb schwankende Despotie „in ein dauerndes und gesetzliches Königthum zu verwandeln." — Aber auch diese Entschuldigung scheint mir nicht hinreichend, da erstlich dieser Brief VIII sonst in keiner Beziehung an Kürze leidet, da zweitens Platon in der genannten Stelle Legg. III, 992 A den Lykurg als den Einführer des Senats von Theopomp als dem Einführer des Ephorats auf das Bestimmteste unterscheidet, nur daß dieser Letztere ebenso wenig mit Namen genannt wird als Lykurg, sondern als *τρίτος σωτήρ* (der erste ist *θεός τις*, der zweite Lykurg) bezeichnet wird, da endlich drittens sonst eine mehrfache Accommodation des Briefes VIII an Platon's Schrift de Legibus bemerklich ist.

Ich meinerseits habe zur Erklärung des fraglichen Widerspruchs folgende Vermuthung: daß der Verfasser des VIII Briefes an unserer Stelle hier allerdings auch die Stelle Legg. 992 A vor Augen hatte, daß er aber aus Mißverstand derselben Lykurg und Theopomp, eben weil sie dort nicht mit Namen genannt sind, als eine Person, nämlich als Lykurg, auffaßte.

10. Der Ausdruck *νόμος κύριος* begegnete uns bereits Brief VI, 323 D (s. Anmerkung 13 zu demselben), welcher, beiläufig bemerkt, hinsichtlich seines Ursprungs mit diesem VIII Briefe große Verwandtschaft zeigt, namentlich in dem stark aufgetragenen religiösen Anstriche.

Was bedeutet aber hier 354 D *νόμος ἐπειδὴ κύριος ἐγένετο βασιλεύς*? — Es ist der große ethisch politische Vorzug der Hellenen, wodurch sie alle Barbaren weit überstrahlten, daß sie seit den ältesten, von Homer geschilderten Zeiten, und so lange als die sittliche Idee im Volke lebte, das auf derselben beruhende Gesetz (*νόμος*) als den wahren König in jedweder Verfassung ansahen. K. F. Hermann sagt in der oben S. 199 angeführten Abhandlung: Ueber Gesetz, Gesetzgebung und gesetzgebende Gewalt im griech. Alterthum S. 17 in dieser Beziehung sehr schön: „In „so fern heißen die Gesetze geradezu die Könige der Städte, und „weit entfernt durch jenen positiven Charakter etwas an der Hei„ligkeit und Unverbrüchlichkeit ihres Begriffs zu verlieren, gleichen „sie den Götterbildern der alten Kunst, vor welchen selbst der „Künstler welcher sie gefertigt hat sich anbetend niederwirft, so„bald ihre Vollendung den Typus verwirklicht hat in welchem der „Volksglaube den Gegenstand seiner Verehrung erblickt: auch das „Gesetz ist nur der Ausdruck der sittlichen Idee des Volkes selbst, „sein bürgerliches Dogma, dem er nicht untreu werden kann ohne „sich selbst zu verrathen ꝛc.“ Aus den darangefügten Citaten ersehen wir daß schon Bias sagte, das sei die beste Republik, in welcher Alle das Gesetz (*νόμον*) als Tyrannen fürchten und daß der Ausdruck, die Gesetze seien die Könige der Städte, auch sonst bei Platon (Symp. 196 C), bei Pindar und Aristoteles vorkömmt. Ein politischer Kernspruch steht in dieser Hinsicht auch bei Synesius de Regno: „Charakter eines Königs ist das Gesetz, aber dem Tyrannen gilt als Gesetz sein Charakter (Willkür).“ — Als die sittliche Idee aus dem Volke gewichen war, als man anfieng die Gesetze nach Art der heutigen Verordnungen zu fabricieren (s. Anm. 20 zu Brief VII) oder, wie es gleich unten in unserem Briefe heißt, als die Menschen die Tyrannen der Gesetze (*νόμων*) geworden waren, da suchten die Philosophen dem einreißenden Unheile zu steuern, und ein theils aus der historischen Wirklichkeit theils aus

der Tiefe der Speculation theils aus beiden abstrahiertes sittliches Ideal (der Gerechtigkeit) an die Stelle des abhanden gekommenen sittlichen Volksgefühls zu setzen (in welchem Sinne oben Brief VI, 323 C die Worte *καὶ χρῆσθαι νόμῳ κυρίῳ ὃ ἐστι δίκαιον*, sowie die hier Brief VIII, 354 C vorkommenden Worte: *ἅ δὴ καὶ νῦν οὑμὸς λόγος πᾶσι παρακελεύεται* ꝛc. verstanden und übersetzt werden zu müssen scheinen), ein Bestreben in welchem, wie es scheint, den Philosophen schon die Dichter, namentlich die lyrischen, voraus gegangen waren. Von Pindar haben wir in dieser Beziehung ein sehr fernhaftes Fragment (Nr. 48, p. 245 ed. Dissen = 134 Bgk): *κατὰ φύσιν | νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς | θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων | ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον | ὑπερτάτᾳ χειρί* ꝛc. was Böckh (anders Dissen) also übersetzt: secundum rerum naturam . . . . lex omnium dominus mortalium affert vim maximam, iustam eam efficiens potentissima manu, und worin er unter *νόμος ὁ πάντων βασιλεύς* die moralische Weltordnung versteht, gestützt auf eine Stelle des Eurip. Hec. 799 und auf einen Ausdruck des Heraklitus bei Stob. Serm. 4, 48. Von diesem offenbar aus der politischen Volks-Ethik durch die Dichter entlehnten Kernspruche, daß das Gesetz (*νόμος*) der eigentliche König (*κύριος βασιλεύς*) sei, wurde von Platon (nicht bloß in unserem VIII und VI Briefe) häufig Gebrauch gemacht (s. Legg. 690 B, Protag. 337 D, Symp. 196 C, wo nach Böckh *οἱ τῶν πόλεων βασιλῆς νόμοι* ꝛc. zu lesen ist), eben so von Platon's Nachahmern, worüber man Böckh zum Minos p. 175 ff. nachsehen wolle. — Daß übrigens es den Philosophen nicht gelang die von der sittlichen Volks-Idee entseelten Staatskörper durch die Staats-Idee der Philosophie wieder zu beleben, daran war die Philosophie nicht schuld, sondern die nun eben einmal eingetretene Abgestorbenheit. K. F. Hermann sagt in dieser Beziehung a. a. O. S. 66 die treffenden Worte: „Der Zauber „der sittlichen Idee war aus dem Volke gewichen, und das Höchste „was Leben und Wissenschaft unter solchen Umständen erreichen „konnten bestand darin, den stärkeren Theil selbst oder was Aristo„teles *τὸ κύριον τῆς πολιτείας* nennt so zu organisieren und zu „leiten daß seine Beschlüsse möglichste Gewähr für die Interessen „und die Zukunft des Ganzen versprachen,“ — ein Gesichtspunkt

aus welchem die politischen Rathschläge des VII wie dieses VIII platonischen Briefes vielfach beurtheilt werden müssen.

11. *Φεύγειν φυγῇ* kömmt auch sonst bei Platon vor: Symp. 195 B, Epinom. 974 B, zu welcher letzteren Stelle Ast's Commentar S. 586 nachzusehen ist. — Das zunächst stehende *ἁπλῶστος* ist eine schon von Bekker in den Text aufgenommene gute Conjectur van Heusde's, in dessen Spec. crit. p. 113.

12. Ueber den Gebrauch des Adjektives *ἄμετρος* (354 D) und des gleich unten E stehenden *ἔμμετρος* im Sinne Platon's s. Phileb. 64 D und dort Stallbaum.

13. Ich weiche hier (354 D) von K. F. Hermanns Texte ab und lese *κατέλυσαν* statt der vulg. *κατέλεσαν*. Die von mir vorgeschlagene Lesart, welche ich in der Epistola cr. ad Fr. Osannum in der Darmst. Allg. Schulzeitung 1829, S. 1142 näher begründet habe, hatte wahrscheinlich auch Ficin vor Augen, welcher die Stelle also übersetzt: Decem ante Dionysium praefectos depulerunt atque pepulerunt, und welcher also nebstdem *ἐκβάλλοντες* statt der vulg. *βάλλοντες* gelesen zu haben scheint. Auch der dieselbe Thatsache erzählende Diodor Sic. scheint diese Vermuthung zu bestätigen, wenn er XIII, 92 berichtet: „Das die Feldherrn ohnehin schon längst hassende Volk, weil sie den Krieg nicht treulich zu führen schienen, setzte, durch die Reden gereizt, diese ab (*τοὺς μὲν ἔλυσε τῆς ἀρχῆς*) und wählte dagegen andere."

14. Der Gedanke 354 E und 355 A: *δουλεία γὰρ—ἡδονῇ* steht auch in Stob. Florileg. 48, 59 = vol. II, p. 273 ed. Gaisford, ohne alle Variante, eben so 62, 49 = vol. II, p. 395, wo die Varianten *πάγκακος* und *ἡ θεῶν δουλεία* sich vorfinden, welche aber vor den lectt. vulgg. keinen Vorzug verdienen. Ueber die Ausdrucksweise *ἡ τοῖς ἀνθρώποις* s. Matthiäs gr. Gr. §. 282, 1.

15. *Ἑρμηνεύειν* steht 355 A in dem speciellen Sinne in welchem es so viel heißt als Etwas in einer andren Sprache vortragen. S. Xenoph. Anab. V, 42. — Der Verfasser hätte den Dion eigentlich in dorischer Mundart die Rede vortragen lassen müssen.

16. Die ganze Stelle 355 B C von *δέξασθε—τῶν πάντων πέρι* steht auch in Stob. Florileg. 44, 22 = vol. I, p. 179 ed. Gaisf. ohne Varianten.

17. Die Lehre von drei Bestandtheilen der menschlichen Glückseligkeit schreibt Diog. Laert. III, 80 dem Aristoteles zu, wozu Zeller's Gesch. der Ph. der Gr. II, S. 511 ff. zu vergleichen ist; Cic. Tusc. V, 30 legt sie eben so den alten Akademikern wie den Peripatetikern bei: Tria genera bonorum, heißt es dort, maxima animi, secunda corporis, externa tertia, ut Peripatetici nec multo veteres Academici secus; sie findet sich auch sonstwo bei Platon, aber nur Legg. 697 B, worauf als die Quelle unserer Stelle hier schon Ast hingedeutet hat, unter Hinweisung auf Diog. Laert. l. l. und auf Jamblich. Adhort. ad phil. p. 64 ff. Kießling S. 74. Außer dieser, nach einer scharfsinnigen Vermuthung Zeller's (a. a. O. II, S. 330) zwar von Platon verfaßten aber erst nach dem Tode desselben von einem Akademiker herausgegebenen Schrift de Legibus findet sich meines Wissens jene Dreitheilung sonst bei Pl. nicht. S. Zeller a. a. O. S. 281 ff. (Am Anfange des Buches II der Politie befindet sich zwar eine Dreitheilung der Güter, aber dort ist ein andres principium dividendi.)

18. Ueber den Unterschied der gr. Wörter *θεσμὸς* und *νόμος* s. Wömel's synonymes Wörterbuch u. d. W. Gesetz. — Nebst dem ist an dieser Stelle zu ihrem vollständigen Verständnisse zu merken, erstlich daß Solon's Gesetze schlechthin *νόμοι* (wohl a suum cuique tribuendo, wie Cic. Legg. I, 19 *νόμος* etymologisch erklärt), daß dagegen die später durch oft sehr unvernünftige Volksbeschlüsse zu Gesetzen erhobenen Bestimmungen *νόμοι καθεστῶτες* oder auch *ν. κείμενοι* hießen. (S. Pape's gr. Wörterbuch unter *νόμος*). Das adverb. *ὀρθῶς* hat daher an unserer Stelle einen tieferen Sinn, welchen die Uebersetzung nur durch eine Umschreibung wiedergeben konnte.

19. Die Unvernünftigkeit (als deren Repräsentanten von Platon auch sonst die Weiber und Kinder genannt werden), die Reichen für glückselig (*εὐδαίμονας*) zu halten, erhellt noch mehr aus Timaei 90 B C, wo nur der als *εὐδαίμων* erklärt wird welcher das Göttliche (*τὸ θεῖον*) in seiner Brust und den mit ihm in seinem Innern wohnenden Gott (*δαίμονα ξύνοικον*) besonders wohl (*εὖ μάλα*) verehrt und gepflegt hat.

20. Die Worte 355 C *ὅτι δ' ἀληθῆ ταῦτ' ἐγὼ παρακελεύομαι* ꝛc. erinnern an das auch an den Platonismus bekanntlich viel-

fach anklingende Ev. Johannis 7, 16 und 17: „Meine Lehre ist „nicht die meine, sondern Dessen der mich gesandt hat. Wenn „Jemand dessen Willen befolgen will, der wird aus der Lehre „selbst erkennen, ob sie von Gott sei, oder ob ich aus mir selber rede."

21. Ueber den ursprünglichen Schiffer-Ausdruck *μέσον τέμνειν*, welcher von Platon auch sonstwo metaphorisch von Denen gebraucht wird welche bei Ueberwindung einer schwierigen Angelegenheit den Mittelweg einhalten, s. Stallbaum zum Prot. 338 A; über das vorhergehende *ἴσως* nach att. Sprachgebrauch de re certa et explorata s. eben denselben zu Phaed. p. 67 A.

22. Dieses Projekt einer Dreikönigsherrschaft und zugleich einer Restauration des verjagten Dionys II. als des Dritten in diesem Bunde, wurde nicht mit Unrecht von den Gegnern der Aechtheit der platonischen Briefe als ein Verdachtsgrund betrachtet; es blickt aus diesem höchst unpraktischen Projekte nicht Platon selbst, sondern einer der nachherigen Akademiker, welche bekanntlich nach Art der deßhalb von Sokrates und Platon so sehr verachteten Sophisten für Geld Unterricht in der Politik ertheilten. Was aber noch einen größeren Verdachtsgrund an die Hand gibt, welcher auch bereits von den genannten Gegnern sattsam hervorgehoben ward, ist das daß einer der drei Könige auch der Sohn Dion's (*τὸν ἐμὸν υἱὸν*) sein soll. Der darin enthaltene historische Widerspruch ist noch größer und weniger ausgleichbar als in Brief VII, 324 A (s. dort Anmerk. 5) eine ähnliche Erwähnung von Dion's Sohn (Hipparinos) und wird von Salomon nebst dem oben Anmerkung 9 erwähnten als einer der zwei historischen Hauptverdachtsgründe gegen diesen Brief VIII angesehen. — Aus Anmerkung 8 zum Brief VII wissen wir daß von Dion nur zwei Söhne vorhanden waren: von dem einen, erst nach seinem Tode geborenen (Plut. Dion 57 und 58), kann der lebende (*ἔμπους ὤν*) Dion hier unmöglich reden; vom andren (Hipparinos) kann er auch nicht reden, weil er, wie wir auch bereits aus Anmerkung 5 zum Brief VII wissen, vor dem Tode seines Vaters sich selbst entleibt hatte. Die vom Uebersetzer Schlosser vorgebrachte Entschuldigung, Platon habe, als er diesen Brief VIII schrieb, den Tod von beiden Kindern Dion's noch nicht gewußt, kann nicht gelten, da, wie schon

Socher (Platon's Schriften S. 416) bemerkt, solche Unwissenheit sich wenig reimt mit der sonstigen in diesem wie in den andren Briefen sichtbaren Geschäftigkeit Platon's mit den syrakusischen Angelegenheiten, und da, worauf Salomon p. 22 hinweist, aus dem Anfange des VII Briefes, worauf dieser VIII. sich 356 C ausdrücklich bezieht, ein Briefverkehr der Freunde Dion's mit Platon vorausgesetzt werden muß. — Gestützt auf eine Angabe Plutarch's (Dion. 56), daß der elende Intriguant Kallippos, nachdem Dion auf höchst traurige Weise seinen einzigen Sohn Hipparinos verloren hatte, noch mehr gegen jenen intriguierte und das Gerede verbreitete, als wolle Dion seinen Vetter Apollokrates, Sohn des Dionys II, als Thronfolger adoptieren, glaubte K. F. Hermann als Censor der Schrift Salomon's a. a. O. eine Lösung des gedachten Widerspruches in der Vermuthung zu finden daß Dion jenen Apollokrates wirklich adoptiert habe, und daß in diesem Briefe VIII überall, wo Dion von seinem Sohne rede, jener Apollokrates verstanden werden könne, da jener Sohn in eben diesem Briefe niemals mit seinem Namen angeführt werde. Allein jene Adoption ist an sich sehr unwahrscheinlich, noch unwahrscheinlicher daß eine solche auffallende Handlung von den Geschichtschreibern wäre verschwiegen worden. Zu dem kann in andren Briefen, im dritten sowohl 318 A als auch im siebenten 345 C und 347 D, unter *ὁ παῖς* und *ὁ υἱὸς τοῦ Διωνος* nur dessen einziger Sohn Hipparinos verstanden werden, und so auch wird in Plutarch's Dion an mehrfachen von Salomon (p. 23) angeführten Stellen derselbe Hipparinos als der einzige Sohn Dion's erwähnt. Kann es daher einen Grund geben hier in der Rede des Br. VIII unter dem einfachen Ausdrucke *τὸν ἐμὸν υἱὸν* einen Andren zu verstehen als den von allen Schriftstellern als einziger Sohn bezeichneten und allen Syrakusern, namentlich den näheren Freunden, auch ohne Namen wohl bekannten Dion's Sohn (Hipparinos)? — Ja, man hat einen Grund aufgebracht (s. Bose zu Nep. Dion, 4 §. 3 und Salomon p. 23), aber nur einen Scheingrund. p. 356 A des Br. VIII heißt es nämlich: Zum zweiten Könige wählt euch sodann am schicklichsten Den welcher zwar denselben Namen hat wie mein Vater, welcher aber ein Sohn des Dionys I ist;" und was hat man nun aus diesen (hier wörtlich übersetzten)

Worten schließen zu können geglaubt? Antwort: unter τὸν ἐμὸν υἱόν (355 E) könne unmöglich der Sohn Dion's, der Hipparinos hieß, verstanden werden, denn sonst (so behauptete man) müßte es in der eben angeführten Stelle heißen: der meinem Sohne gleichnamig ist, statt: meinem Vater (τῷ μὲν ἐμῷ πατρί)! — Wir entgegnen hierauf: gerade der entgegengesetzte Schluß folgt aus jenen Worten. Der deutlich genug ausgedrückte Gegensatz υἱὸν δὲ Διονυσίου sagt doch offenbar daß auch noch der Sohn eines Andren den Namen vom Vater Dion's trage. Dion's Sohn war hier gar nicht genauer durch seinen Namen (Hipparinos) zu bezeichnen, weil er sattsam bekannt war und weil sein Name nach der allgemeinen Sitte Griechenlands sich von selbst verstand, nach welcher gewöhnlich die Enkel den Namen des Großvaters trugen; wohl aber war Hipparinos, der Sohn des Dionys I, hier genauer zu bezeichnen, weil auf ihn hier wie weiter unten 357 C Viel gebaut wird. Auch halte ich es mit Salomon für viel geschmackvoller daß unser Briefschreiber den älteren Prinzen Hipparinos, Sohn des Dionys I, hier nicht mit dem jungen und noch knabenhaften Hipparinos, Dion's Sohn, in Verbindung brachte, sondern mit dem alten Hipparinos, Dion's Vater, dem ehrwürdigen, Beiden gemeinsam verwandten Namengeber. — Nach Widerlegung jenes irrigen Schlusses und des daher entnommenen Scheingrundes steht also fest daß an unserer Stelle unter τὸν ἐμὸν υἱὸν sowie auch unten 357 C unter τοῦ ἐμοῦ υἱέος nur Hipparinos, der einzige Sohn des noch lebenden Dion, verstanden werden kann, somit steht aber auch fest daß der Brief VIII hier an einem andren historischen Widerspruch leidet, zu dessen Ausgleichung es keinen Ausweg gibt, als den nun am Ende dieser Untersuchung sowohl hier wie auch oben Anmerkung 5 zu Brief VII sich aufdrängenden Gedanken: entweder ist dieser Brief unächt oder die in Absicht auf Dion's Sohn von ihm abweichenden Berichterstatter sagen Unwahres und Erdichtetes. Da man zum Glauben des Letzteren sich schwerlich entschließt: so bekömmt denn die Vermuthung Raum daß der Verfasser dieses Briefes außer den deßhalb oben angegebenen Gründen auch noch einen andren und absichtlichen Grund hatte warum er überall in diesem Briefe, sowohl hier wie unten, bei Erwähnung von Dion's Sohne den Namen des Letzteren zu nennen vermied.

23. Daß Dion zwei Mal sein Vaterland befreit habe wurde auch Br. VII, 333 B hervorgehoben, wozu unsere Anmerkung 38 das Nähere nachweist.

24. In den Worten 356 B: τρόπῳ τινὶ τοιῷδε, ὃς εἴρηται μὲν καὶ πρότερον ὑμῖν, sowie in denen unter C: ὥσπερ καὶ πρότερον ἐρρήθη sehe ich eine Beziehung auf Br. VII, 337 B C D; der Unterschied zwischen hier und dort ist nur der daß dort die Commission der Vertrauensmänner der Zahl nach bestimmt, hier aber unbestimmt gelassen wird, ferner daß dort die übrige Behörden-Organisation des Staates unterlassen, hier aber nach dem Modell des VI B. de Legg. verhältnißmäßig dargestellt wird.

25. Unter dem Hause (γένος) des Dionys u. des Hipparinos ist offenbar hier das von Dionys I und das von Hipparinos, dem Vater des Dion, zu verstehen.

26. 356 D: Der Titel „Staatswohlthäter" war so ehrenhaft bei den Griechen daß ihn oft Fürsten anderer Staaten erstrebten, wahrscheinlich weil er seltener und aus reelleren Gründen ertheilt wurde als die Titel der Neuzeit. Näheres über diesen nur den um das Vaterland wahrhaft verdienten Männern ertheilten Ehrentitel siehe in Pauly's Real-Encyklopädie u. d. W., Wachsmuth's H. A. I, 1, S. 125 u. Stallbaum zu Plat. Gorg. 506 C.

27. Dem wörtlich vielbedeutenden Namen Nomophylakes, Gesetzeswächter, entsprach in ganz Griechenland die Wirklichkeit des Amtes nicht. In Folge der Oeffentlichkeit des griechischen Staates gab es keine aufpassende hohe Polizei, mit welchem Namen das Amt der Nomophylakes wohl am besten sich verdeutlichen läßt; ihr Amt war in keinem der hellenischen Staaten von einer politischen Wirksamkeit, sondern sie hatten es nur zu thun mit Störungen in Volksversammlungen oder mit der Zurechtweisung Schmähender u. dergl. S. Wachsmuth's H. A. I, 1, S. 209.

28. Ein Gerichtshof, bei dem der Briefschreiber an den Areopag gedacht zu haben scheint. S. Wachsmuth's H. A. I, 1, S. 246 u. II, 1, S. 318, sowie Pauly's Real-Encyklopädie u. d. W. Areopagus.

29. Diese Stelle καὶ μετὰ ταῦτα ꝛc. (357 A) erinnert an Br. VII, 336 A

30. Daß von den oben genannten Dreikönigen hier (357 C) nur zwei genannt werden, die beiden Hipparine, und daß der dritte, Dionys II. hier übergangen wird, hat man auch (s. Ast's Pl. Leben u. Schr. S 523) unplatonisch gefunden, wie es mir scheint, mit Unrecht. Ich finde mit Salomon Dieß ganz in der Ordnung, da oben Dionys II nur bedingungsweise in den Bund aufgenommen, mithin sein Wohlwollen für das Vaterland noch bezweifelt ward, während die gute Gesinnung von Hipparinos, dem Sohne des Dionys I, oben 356 A fest behauptet und die vom Sohne Dion's am Anfange des Brief VII als wahrscheinlich vorausgesetzt wird.

Zum neunten Briefe.

1. Ueber Archytas aus Tarent (vom Alterthum werden uns sechs Männer dieses Namens genannt, s. Menage zu Diog. Laert. VIII, 82), über seine allseitige praktische und schriftstellerische Thätigkeit. Reinheit und Hoheit des Charakters, sowie über die neuesten Monographien s. Pauly's Real-Encyklopädie u. d. W., namentlich die dort angeführte Schrift Hartenstein's De Archytae Tarentini fragm. phil. Lips. 1833 und die dort nicht angeführten Schr. von Egger: Disp. de Archytae Tar. Pythagorici vita, operibus et philosophia, Paris. 1823, von Dilthey: Griech. Fragm. in Prosa u. Poesie S. 117. — Wir erinnern hier nur daß Archytas nach der noch wahrscheinlichsten Berechnung c. 400 — 365 v. Chr. blühte, daß er somit kein unmittelbarer Schüler des Pythagoras (geb. 580) war; ferner wiederholen wir hier mit Ast (Pl. Leb. u. Schr. S. 25) daß das Verhältniß Platon's zu Archytas nicht wie das eines Schülers zum Lehrer zu denken ist, daß aber mit Hermann (Gesch. u. Syst. der pl. Ph. S. 59) anzunehmen ist, Platon habe in Italien bei den Pythagoreern (Archytas, Eurytos,

Timaeos, Echekrates ꝛc.) nicht bloß Stoff zum Nachdenken, sondern auch wirkliche Aufschlüsse gesucht, welche er in dem etwas beengten Horizont des Sokrates und in dem noch weit beengteren und beengenderen Gesichtskreise seiner mehrmals an der Philosophie sich versündigenden Vaterstadt nicht finden konnte, und derselbe habe diese Aufschlüsse theils aus dem Munde der eminenten Bekenner der Lehre des Pythagoras, theils in den Schriften des Philolaos bekommen. Eben so gewiß ist daß die durch Sokrates erwärmte ethische Gedankenwelt des Pl. erst durch die Friction des Verkehrs mit den alle Gedanken auf die Praxis beziehenden Pythagoreern, insbesondere mit dem Denker und Staatsmann Archytas, zu dem welthistorisch merkwürdigen Plane entzündet wurde, durch eine ursprünglich im Schoße des Pythagorismus gepflegte ethisch politische Heilslehre ganz Griechenland und sodann auch das Ausland zu regenerieren; gewiß ist endlich daß Platon durch diesen Verkehr seine durch das Unglück des Sokrates und der Sokratiker in Athen wenn auch nicht verlorene doch verminderte Begeisterung für die Philosophie, im Hinblick auf die praktische Thätigkeit jener Pythagoreer in Wissenschaft und Staatsleben, ganz wieder gefunden hat, sowie wahrscheinlich andererseits jene in Folge der Winke der speculativen Dialektik Platon's und seines genialen Blickes erst das metaphysische Fundament ihrer praktischen Menschen-Beglückungs-Versuche sehen und von der Aneignung der platonischen Anmuth größeren Erfolg ihres edlen Wollens und Strebens hoffen konnten. Zwei befreundete Genien, wie Archytas und Platon, jeder das lebendige (concrete) Abbild von der Cultur seines Landes, Ersterer von der in Groß-, Letzterer von der im eigentlichen Griechenland, jeder von Beiden dabei noch über ihre Zeit blickend, jeder begeistert für das Reich der Wahrheit sowie für eine Regeneration der Menschheit durch dasselbe, — zwei solche befreundete und in ihrem Streben Hand in Hand gehende Genien hat die Geschichte bis jetzt nicht wieder aufzuweisen. Leider aber hat die Geschichte von Archytas uns viel weniger Zuverlässiges berichtet als von Platon. Ueber diese Vergänglichkeit des irdischen Ruhmes, welcher von A. auch nicht gesucht wurde, hat eine elegische Saite Horaz Od. I, 28 angeschlagen, aber damit dem großen Manne kein würdiges Denkmal gesetzt. Der gelehrte Lambin bemerkt dazu: Archytas Tarentinus

fuit philosophus et geometra, ut a rei publicae administratione tamen non abstinuerit, quemadmodum declarat pulcherrima illa Platonis ad eum epistola. Wir haben hier ein Urtheil über diesen IX Br. von einer respektabelen Auctorität der neueren Zeit, zugleich aber auch ein Beispiel wie ein Gelehrter der Neuzeit (in welcher alle Individuen einseitig sein müssen, während in Griechenland das ausgezeichnete Individuum allseitig und harmonisch gebildet und der Repräsentant der Nation war) sich anstellt, wenn er einen großen Mann des Alterthums charakterisiert. Lambin und auch andere neuere Gelehrten wundern sich daß ein Philosoph und Mathematiker auch Staatsmann war; daß er, wie Archytas, auch noch dazu sieben Mal Feldherr war, ohne eine Schlacht zu verlieren, während in Tarent gesetzlich man nur ein Mal Stratege sein konnte; daß die Schlacht, als A. die Feldherrnstelle an einen Nichtphilosophen abgab, verloren gieng! — Wer das Wesen der antiken Wissenschaft, namentlich die Philosophie jener Männer kennt, muß sagen: nicht obgleich, sondern weil A. ein großer Denker war konnte er auch ein großer Staatsmann und Feldherr sein.

2. *Οἱ περὶ Ἄρχιππον καὶ Φιλωνίδην* nach einem bekannten Sprachgebrauche (Matth. gr. Gr. §. 271, welcher dieser Stelle gedenkt) so viel als die einfachen Namen. Beide werden als Pythagoreer in Jambl. Vit. Pythag. extr. genannt.

3. Ueber die zwischen Pl. u. A. gewechselten Briefe s. außer J. C. Orelli's Opusc. Graec. sententiosa vol. II, p. 234 — 280 noch Vinc. Cantareni De mutuis Archytae et Platonis epistolis in dessen Varr. Lectt. IX, p. 43: Villoisonii Anecd. gr. I, 74 und Stobaei Serm. XLIII, p. 304 ed. Gesner.

4. Die biblische Nächstenliebe lehrte das noch gute griechische Alterthum nur politisch, wie es denn keine andere Moral kannte als in politischer Beziehung; die Nächstenliebe ward als politische Gemeinsinnigkeit gepredigt, und zwar sehr praktisch, d. h. nicht bloß bei Verlust der himmlischen Glückseligkeit sondern auch und vorzüglich unter Hinweisung auf den Verlust des irdischen oder politischen Lebensglückes. Dieser einzelne, gesunde und allen etwas tiefer blickenden Griechen nahe liegende Gedanke, der, wie wir gleich nachweisen werden, auch sonst bei Platon aus- und von Vielen nachgesprochen wurde, wird in diesem Briefe verarbeitet,

wie in Brief VII und VIII fast die ganze politische Ansicht Platon's verarbeitet wurde; und an diesem (IX) Briefe, welcher sich nicht bloß durch die darin behandelte schöne Idee sondern auch durch antike Einfachheit in der Darstellung und namentlich durch seine Enthaltung von aller Geheimnißthuerei auszeichnet, würde man nichts auszusetzen haben, wenn er nicht an den Archytas gerichtet wäre. Nach den oben (Anmerkung 1) gegebenen Andeutungen hätte man die Lektion (sich nicht allein in zurückgezogener Spekulation mit seinem persönlichen Seelenheil zu beschäftigen, sondern auch und vorzuglich mit dem der Staatsgemeinde) viel eher umgekehrt erwartet, nämlich von Archytas an Platon.

Zwar wird in Platon's Staat VII 540 A B besonders den vollendeten, zur Erkenntniß des Lichtes der Idee des Guten endlich gekommenen Philosophen, gerade wie hier dem Archytas, unbedingt die Aufgabe gestellt, wenigstens der Reihe nach zur Aufklärung und Beglückung der noch im dunkeln Kerker der nicht erleuchteten Brüder an das Herrschen sich zu begeben, nicht als zu einer Herrlichkeit, sondern als zu einer vom Himmel gebotenen und unausweichbaren Pflichtmäßigkeit, und zwar als braven und mit goldenen Seelen von Oben beschenkten Männern, welche in Absicht auf Menschenglück an sich zuletzt denken dürfen (s. eben das. III, 416 u. 417) und welche im Falle der Nichterfüllung jener Pflicht sich die größte Strafe und ihren unphilosophischen Mitmenschen das größte Unheil zuziehen, nämlich die Herrschaft der Unberufenen und Unwürdigen (s. I, 347 C): aber diese mit dem Inhalt unseres Briefes übereinstimmenden Gedanken schrieb Platon erst nieder nachdem er durch die angeborene und durch des Sokrates Schicksal nach gesteigerte Abneigung gegen politische Praxis in Folge der oben Anmerkung 1 erwähnten Bekanntschaft mit den Pythagoreern, namentlich mit Archytas, überwunden und den Impuls zur Verwirklichung seines Ideen-Reiches von denselben erhalten hatte. Gesetzt auch es sollte Archytas bei Platon sich mündlich oder schriftlich über die schwere Last seiner Staats- und Kriegsgeschäfte beschwert und die Ruhe eines bloß spekulativen Lebens, wie alle geistreiche praktische Männer, vorzuglicher gefunden haben: so war, wie schon erwähnt ward, am allerwenigsten von Platon eine Gegen-Demonstration zu erwarten, der bekanntlich schon im

Alterthum der Philosoph vorzugsweise heißt (wie Homer der Dichter) und welcher noch im reifsten Alter, trotz des von den Pythagoreern empfangenen Impulses zur praktischen Ausführung seiner Ideen, das Schaffen im praktischen Leben mit dem Wirken in einer dunklen unterirdischen Kerkerhöhle im siebenten Buche seines Staates vergleicht; wenigstens war eine solche Gegen-Demonstration in diesem schulmeisternden Tone vom feinen attischen Takte eines Platon nicht zu erwarten. — Der Verfasser dieses IX Briefes hatte, um kurz meine Meinung in Bezug auf dessen Aechtheit zu sagen, einen schönen platonischen Gedanken zu seiner Verarbeitung gewählt, den vom politischen Gemeinsinn; er hatte auch den Adressaten dieses Briefes gut gewählt, den eben so spekulativen wie praktischen Archytas: aber den richtigen Ton dabei hat er verfehlt, und darin erkennt man den schulmäßig Politik lehrenden Akademiker und Brief-Fabrikanten.

Der in diesem IX Br. enthaltene platonische Gedanke über politischen Gemeinsinn wurde von den aus der Akademie hervorgegangenen Stoikern, den philosophischen Wortkünstlern, welche, wie schon Cicero bemerkt, nominibus aliis easdem res secuti sunt, mit dem besonderen Namen *κοινωνικωσύνη* gestempelt (s. Antonins Schrift: Ueber sich selbst I, 16 und dort die Anmerkung von Gataker), und Cicero, der warme Freund des Platon, sowie auch bei den damals immer mehr in den gröbsten Egoismus verfallenden Römern wenigstens der lebendigste Ausdruck jener alten Gemeinsinnigkeit, ermangelt nicht, den schönen Gedanken dieses IX Br. darüber zwei Mal anzuführen. Ein Mal Fin. I, 14 unter ausdrücklicher Beziehung auf unsren Brief: Atque, ut ad Archytam scripsit Plato, non sibi se soli natum meminerit, sed patriae, sed suis, ut perexigua pars ipsi relinquatur; dann Off. I, 7: Sed quoniam, ut praeclare scriptum est a Platone, non nobis solum nati sumus, ortusque nostri partem patria vindicat, partem parentes, partem amici etc. Zu welcher Stelle Hensinger's belehrende Note nachzusehen ist. — Denselben schönen, auch von Stobäus in sein Florileg. 45, 24 aufgenommenen Gedanken der alten Politik hatten vor Augen und haben mehr oder minder verarbeitet: Kaiser Antonin a. a. O. IV, 3; Gregorius Nazianzenus Orat. in Heronem §. 10; Seneca Ep. 48; Appulejus

De Habitud. doctr. Plat. p. 13 ed. Francof. und Andere, welche Gataker zu der zuletzt angef. Stelle des Antonin anführt. — Natürlich, je mehr eine politische Tugend bei einem Volke verschwindet, desto mehr nennen und predigen sie die Schriftsteller.

5. *Ἀλλὰ τῆς γενέσεως* etc. übersetzt Cicero, wie wir eben sahen: Ortusque nostri etc., woraus Jemand zu vermuthen versucht sein könnte daß jener eine andere Lesart vor sich gehabt hätte; aber daß das lateinische que sehr oft für sed (*ἀλλά*) steht, zeigt Beier zu Cic. Off. l. l.

6. Das Wort *φαῦλος*, über dessen mehrfache Bedeutung bei Platon Ruhnken zu Timaei lex. p. 268 sqq. nachgesehen werden kann, wurde auch sehr eifrig von den Nachahmern desselben gebraucht, so daß schon Ammian Anthol. II, 52 sich darüber lustig macht. — Das gleich nachfolgende *ἀπὸ τοῦ βελτίστου* ist allerdings adverbialisch zu verstehen, wie *ἀπὸ τοῦ φανεροῦ* für *φανερῶς* ꝛc., hier aber doch wohl mit der Nebenbedeutung welche *τὸ βέλτιστον* bei Pl. Polit. VII, 532 C und sonstwo hat.

7. Dieser hier damals zu Tarent bei Archytas zu denkende Echekrates ist von dem welcher von Dieg. Laert. VIII u. von Jamblich Vit. Pyth. c. extr. zu den letzten und eifrigsten Pythagoreern gezählt, von Letzterem als aus Phlius gebürtig bezeichnet wird und als Zwischenredner aus Platon's Phaidon bekannt ist (s. Wyttenb. zu Phaed. 112) nicht verschieden, wie Pope anzunehmen scheint, wahrscheinlich durch das in unserem IX Br. demselben beigelegte Prädicat *νεανίσκος*, gerade wie Fabricius Bibl gr. I, 843 sich durch die mißverstandene Stelle in Cic. Fin. V, 29 verleiten ließ sogar einen dritten Echekrates aus Lokri anzunehmen, ein Mißverständniß welches bereits Bähr in Pauly's Real-Encyklopädie unter dem Namen Echekrates aufgeklärt hat. Daß jenes Prädicat Jüngling in diesem IX Br. nicht hindert nur Einen Echekrates bei Platon anzunehmen hat auch van Prinsterer Prosopogr. plat. p. 67 nachgewiesen. Nur ein solches Hinderniß findet sich in der eben angef Stelle des Cicero, wo Echekrates als einer derer aufgeführt wird zu denen Platon zu seiner Belehrung gereist sei; dem Cicero zufolge wäre er also der Lehrer des Pl. gewesen, während er hier in Br. IX als sein Schüler erscheint. Derselbe van

Prinsterer räumt aber jenes Hinderniß weg durch die sehr wahrscheinliche Vermuthung daß Cicero entweder einer anderen Auctorität als der in den plat. Schriften gefolgt sei oder daß in Absicht auf jenen Namen sein Gedächtniß ihn hier irre geführt habe (was offenbar auch hinsichtlich des eben daselbst von Cicero genannten Pythagoreers Akrion der Fall ist), indem er darauf hinweist daß besonders in Absicht auf Zeit- und Personen-Verhältnisse der Pythagoreer auch schon im Alterthume die gröbsten historischen Irrthümer begangen worden sind.

Zum zehnten Briefe.

1. Aristodoros ist, wie schon Ast vermuthet, ein erdichteter Name; er enthält wahrscheinlich eine Anspielung auf die besten oder vorzuglichen Gaben eines Philosophen in plat. Sinne, welche in diesem Briefe aufgezählt werden. Aus diesem Grunde halte ich die Aufschrift bei Diog. Laert. III, 61 (an Aristodemos) für fehlerhaft. — Nach Böckh's Inscr. 206 kam jedoch jener Name auch in der Wirklichkeit vor.

2. So klein dieser Brief ist, so enthält er doch eine bei aller Kürze schöne Charakteristik des Philosophen im alten und unentweihten Sinne des Wortes, weßhalb ihn auch Stobäus fast ganz, von Anfang bis *ὀνομάζειν* in sein Florilegium vol. IV, p. 388 ed. Gaisf. aufgenommen hat. — Festigkeit und Zuverlässigkeit werden auch im 32ten der Epist. Socrat. als die Kennzeichen der wahren Weisheit angegeben.

3. Das Wort *κομψότητας* übersetzt Ficin mit ornamenta, richtiger erklärt es Ruhnken ad Tim. Lex. p. 162: spendidas nugas.

4. *Μενειν* und seine Composita in der Bedeutung verharren kommen auch in sonstigen fingierten Br. vor, s. Lennep ad Epist Phalarid. p. 270, ed. Lips.

Zum elften Briefe.

1. Paulys Real-Encyklopädie zählt drei, Pape fünf Laodamas auf, aber keiner davon kann der hier genannte sein. Bei Diog. Laert. III, 24 wird ein Thasier Laodamas genannt, an welchen schon Tennemann und Ast dachten; aber von diesem wird dort nichts gemeldet, als daß Pl. ihm zur Methode der Analyse Anleitung gegeben haben soll; selbst ein Casaubonus und Menagius wissen nichts weiter über ihn. Die Prosopogr. plat. van Prinsterer's hat nicht einmal den Namen. Tennemann im I Bd. seines Syst. der pl. Phil. S. 58 zählt die verschiedenen Städte und Herrscher auf, welche den Pl. als Gesetzgeber berufen haben sollen, darunter auch diesen hier genannten Laodamas, mit dem Beisatze: vielleicht König der Thasier. Ja freilich vielleicht! Die im ägäischen Meere an der thrakischen Küste gelegene Insel Thasus mit einer Stadt gleichen Namens stand zwar mit Athen in vielfachem Verkehr und Conflikt (s. Pauly's Real-Encyklopädie u. d. W.), aber von einem philosophischen Herrscher und Gesetzgeber Laodamas findet sich keine Spur in der Geschichte desselben. Doch wozu in der Geschichte nach einem Platz für diesen Laodamas suchen, da dieser Name wie der ganze Brief fingiert ist, was selbst der Uebersetzer Schlosser zugibt, der sonstauf keinen der platonischen Briefe Etwas kommen läßt, und was Ast unter Hindeutung auf die unausgleichbaren historischen Widersprüche darin (S. 526) bereits nachgewiesen hat, auf welchen wir daher verweisen.

Obwohl die äußere briefliche Einkleidung der Gedanken in jedem Betracht so verfehlt ist daß man zum Glauben versucht wird ein Schüler, und zwar nicht nur ein unwissender sondern auch dazu ein schalkhafter, habe ihn nach einem von seinem Lehrer gegebenen Gedanken-Stoffe ausgeführt und habe durch die ins Lächerliche gehende Erwähnung und Entschuldigung des Sokrates diesem Lehrer einen Streich spielen wollen: so sind dagegen eben die ethisch politischen Gedanken darin eben so platonisch wie praktisch, und wir stimmen mit dem genannten Uebersetzer Schlosser ganz überein wenn er dazu bemerkt: „Sei ihm indessen wie ihm wolle, so ist der Brief

„immer für unsere Solone (und Parlamente, setzen wir hinzu), „an welchen wir so reich sind, sehr wichtig; mich aber wird er sehr „trösten, wenn ich es, wie ich jedoch nicht vermuthe, etwa einmal „bedauern sollte daß ich mich bisweilen bemüht habe den Eifer „der modernen Gesetzgeber eben dahin lenken zu wollen wo dieser „Brief den Laodamas hindeutet."

2. Das εὔχεσθαι mußte hier etwas ausführlicher übersetzt werden, im Sinne der Stelle Br. VII, 331 D: ἡσυχίαν δὲ ἄγοντα εὔχεσθαι τὰ ἀγαθὰ αὐτῷ τε καὶ τῇ πόλει, auf welche unsere Stelle hier offenbar anspielt und zu welcher sie zugleich den Commentar liefert.

3. Eine tiefe historische Wahrheit, welche sich nach Platon's Zeiten noch öfter bewährt hat als vor denselben. Man denke zum Beispiel in der römischen Staatsgeschichte an Sulla, Julius Caesar, Augustus, in der neueren Zeit an Cromwel, Washington (edlen Andenkens), an Napoleon I und an Napoleon III.

Zum zwölften Briefe.

1. Dieser XII Brief an Archytas steht auch bei Diog. Laert. VIII, 81, außer welchem sonst kein Schriftsteller des Alterthums desselben erwähnt. Eben daselbst geht der Brief des Archytas, welcher diesen Br. XII veranlaßt haben soll, § 80 in dorischem Dialekte voran und lautet deutsch also:

„Archytas wünscht dem Platon Heil."

„Es freut mich recht daß du aus deinem Unwohlsein wieder „dich heraus geschafft hast, wie du schriftlich mich benachrichtigtest „und Lamiskos mir mündlich berichtete. Wegen der gewünschten „Schriften habe ich mir alle Mühe gegeben, eine Excursion nach „Lukanien gemacht und die Nachkommen des Okellos angetroffen. „Seine Schriften über Gesetzgebung, über das patriarchalische „Königthum, über Religion und Entstehung des Weltalls habe ich „selbst aufgetrieben und schicke sie dir in beifolgender Sendung. Die

„übrigen Schriften waren in diesem Augenblicke wenigstens nicht „ausfindig zu machen; sollte Dieß demnächst noch geschehen, so wer„den sie dir gleichfalls zukommen."

Erläuterungen zu diesem Briefe des Archytas geben die Erklärer zu Diog. Laert. VIII. 80 u. 81, sowie Paulys Real-Encyklopädie u. d. W. Ocellus. Ich bemerke nur dazu, daß ich dem Rath Rudolphis, des Vrfs. einer Monographie über Okellos Lpz. 1801, im Br. des A. unter τοῖς Ὀκέλλω ἐκγόνοις die Schriften des O. zu verstehen, bei der Uebersetzung nicht folgen kann; denn in den Stellen des plat. Symp. 209 D u. Theaet. 150 D, auf welche R. sich beruft, hat es ein ganz anderes Bewandtniß: dort ist von der physischen Erzeugung die Rede und da, aber nur da, kann jener Ausdruck ἔκγονοι auch metaphorisch von der geistigen oder schriftstellerischen Erzeugung gebraucht werden. Derselbe Gelehrte sucht (eben das. p. 348—58) diese zwei auf einander sich beziehenden und schon von Meiners u. A. als unächt erklärten Briefe von Pl. und A. gegen jenes verdammende Urtheil zu vertheidigen, es mit großem Aufwande von Scharfsinne als übereilt und grundlos nachzuweisen. Er rühmt u. a. an diesen zwei Briefen p. 356 quod omnia inter se cum historia consentiunt. Praeter simplicitatem inest allusio ad infirmam Platonis valetudinem, qua propter multa itinera et crebras navigationes fecisse dicitur. (Vid. Seneca epist. 58 al. 59). Quae de maioribus Ocelli et de Troianis temporibus dicuntur a vulgari cognitione remotiora sunt quam ut facile potuerint fingenti in mentem venire; atque omnino sunt eiusmodi ut vix dici possent, nisi ab eo qui veterem quandam famam sequeretur; ut est in epistola scriptum. Quid, quaeso, hominem capto fingendi consilio impedire poterat quo minus multo splendidiora Ocello affingeret? . . . . Sed e barbaria Ocelli genus repetit, idque satis probabiliter; constat enim Laomedontem induci τυραννικώτερον. Endlich erscheint ihm in der kurzen Empfehlung der Behutsamkeit (φυλακῆς) eine tam subtilis urbanitatis et humanitatis significatio ut haud sciam, wie er sagt, an fingenti in mentem venire potuerit. Trotz allem dem macht er aber kurz darauf die Concession: quanquam nondum certo quodam indicio constat eas (epistolas) esse genuinas. — Entschiedener urtheilt F. G. A. Mullach hierüber in seiner Schrift:

Aristotelis de Melisso, Xenophane et Gorgia disputationes cum Eleat. phil. fragm et Ocelli Lucani qui fertur de universi nat. libello, Berolini 1855, p. XX und XXI der Vorrede: Suppositam esse hanc (a Pseudarchyta ad Platonem scriptam) epistolam non est quod uberius ostendamus. Idem, ut supra diximus, de Platonis responsione iudicandum est.

Ueber die Schriften welche Okellos geschrieben haben soll s. Paulys Real-Encyklopädie u. d. W. — Was ist von diesem hier erwähnten Bücherhandel zu halten? Wohl nichts Anderes als was von den durch Pl. von einem andren Pythagoreer, von Philolaos, erhandelten Schriften gefabelt wird, in Bezug auf welche Böckh (Philolaos des Pyth. Lehren nebst den Bruchst. seines Werkes, S. 22) treffend bemerkt: „Und so scheint mir denn in allen jenen „widersprechenden Nachrichten über den angeblichen Bücherkauf „weiter nichts zu liegen als daß Philolaos zuerst ein pythago„räisches Werk herausgegeben und Pl. dieses gelesen und nach sei„ner Art, d. h. nicht als Abschreiber sondern geistvoll, benutzt „habe."

2. Daß die Worte *ὡς ἄσμενοι—ἠγάσθημεν* vom Platoniker Synesius, u. a. auch Bf. von 155 Br., welcher seit 410 Bischof von Ptolemais war, Epist. 100, p. 239 benutzt habe, erinnert Ruhnken Tim. Lex. p. 9

3. In dem sehr unbestimmten Ausdrucke *τοῦ γράφαντος* liegt eine große Vorsicht des Briefschreibers.

4. Statt *μύριοι* steht in demselben Br. bei Diog. Laert. *Μυραῖοι*, und auch eine Hdschr. unseres Br. hier weist auf jene Lesart hin. Nach dieser Lesart hatten wir wohl an *τὰ Μύρα* zu denken, eine wichtige und später seit Kaiser Theodosius die Haupt-Stadt von Lykien, bekannt als Landungsplatz des Apostels Paulus (Act. Apost. 25, 5), heute noch von den Griechen Myra, aber von den Türken Dembre genannt. Dilthey, welcher a. a. O. auch eine Uebersetzung dieses platonischen Briefes gab, folgt dieser Lesart. — Man fragt hier unwillkürlich: Wie kommen bei einer Auswanderung der Troer, und zwar unter Laomedon, dem Vater des Priamus, Lykier dazu? Wurde vielleicht daran gedacht die Lukaner (*Λευκανοί*) von einer Colonie der Lykier abzuleiten? Ein mehrfacher und zu kolossaler Unsinn wäre das, als daß man ihn

unserem Briefschreiber zutrauen konnte. Denn er wußte mit dem ganzen Alterthum wohl daß beide Wörter, so ähnlich sie lauten, doch ganz verschiedene Stammwörter haben (s. Pauly's Real-Encyklopädie u. d. W. Lucania und Lycia); und dann, wenn das die Absicht war, was bedurfte es dann noch die Troer dazu? — Solchen Unsinn kann man, wie gesagt, unmöglich dem Bf. dieses Br. zutrauen, aber man kann ihn dem später lebenden Urheber jener Lesart zutrauen, welchem nicht ein Mal einfiel daß das Gentile von *Μύρα* nicht *Μυραῖος*, sondern *Μύρεος* lautet, nach dem einstimmigen Berichte sowohl litterärischer als auch numismatischer Denkmale. S. Steph. Byz. u. d. W. auch Appian. B. C. IV, 82.

Wie sieht es dagegen mit der von K. F. Hermann, dem Herausgeber des unserer Uebersetzung zu Grunde gelegten Textes, beibehaltenen anderen Lesart *μύριοι* aus? Hat sie nicht auch etwas sehr Auffallendes? — Wir antworten: allerdings, wenn man dieses Wort bloß als Zahlwort (10,000) auffaßt, nicht aber wenn man es in seiner zweiten, allgemeineren Bedeutung nimmt, wornach es so viel als sehr groß, unzählig, außerordentlich u. dergl. ist, und in welcher Bedeutung es gewöhnlich als Paroxytonon geschrieben wird. Beispiele bietet das Lex. Plat. von Ast. Hiernach wären also *ἄνδρες μυρίοι* außerordentliche Männer, welche unsere Volks- und Briefsprache auch wohl Tausendkerle oder Kapital-Männer nennt. Bei dieser Auffassung erhalten wir einen leidlichen Sinn und begreifen zugleich wie ein Scholus *μυρίοι* in *Μυραῖοι* verändern konnte. Auch Ficin folgte der von uns vorgezogenen Lesart, wenn auch nicht der rechten Auffassung, wenn er übersetzt: fertur autem eos virorum decem millia fuisse. Ast übersetzt: dicuntur enim viri hi innumerabiles fuisse.

5. Warum das Perfect *ἀπέσταλκα* (auch oben haben es einige Hdsch. statt *ἐπέστειλας*) hier steht, sieht man nicht ein und findet es um so auffallender, wenn man sich erinnert daß auch andere Briefschreiber das griechische Perfect unmäßig, mehr nach Art der Römer, gebrauchen. S. Schäfer zu Phalarid. Epist. ed. Lennep. p. 238.

6. Zu *τῆς φυλακῆς* bemerkt Rudolphi a. a. O. p. 352: Quaenam sit illa *φυλακή* amplius quaerendum censebat Mena-

gius in notis ad Laertium. Sed quid est cur dubitemus quin sit eadem quam in Pythagoreis admirabantur? Er verweis't hierauf u. a. auf Meiners Gesch. d. Wiss. Bd. I, S. 491 und fährt fort: Non me fugit, eundem virum doctum alibi (p. 595, 39.) negasse, Pythagorea decreta Platonis aetate adhuc secreta fuisse; sed hoc solum dixit, non legitima ratione probavit; nam quae de Archyta dixit, qui opera sua omnia ad communem usum publicarit et publice docuerit, commentitia videntur omnia. Ex Athenaei loco ibi allato (XII, 12 = 545 A) certe effici non possunt. Wir unsererseits halten es aber mit Meiners, erstlich weil er uns aus jener Stelle doch richtig geschlossen zu haben scheint, und zweitens weil überhaupt die Nachrichten, der alte pyth. Bund habe verboten seine Lehren schriftlich mitzutheilen, durchaus unverbürgt sind. S. Brandis Handb. der Gesch. der griechisch-römischen Philosophie I, S. 436.

7. Das von Bekker aus einer Hdsch. u. aus Diog. Laert. hergestellte ἔῤῥωσο läßt K. F. Hermann wieder aus. Warum denn, da andere Briefe auch diesen Schluß haben? —

Am Anfange unseres Briefes in der von Bekker mit o und am Ende in den fünf von demselben mit *A Ξ Ω Z* e bezeichneten Handschr. stehen die Worte: *ἀντιλέγεται ὡς οὐ Πλάτωνος.*

Wir haben schon mehrmals daran erinnert daß jeder dieser XIII Briefe eine doppelte (freilich auf Eins hinaus gehende) Tendenz habe: 1) Vertheidigung des wegen seiner Betheiligung an der Politik von Syrakus angegriffenen Charakters von Platon, 2) Verarbeitung ethischer Ideen aus der platonischen Philosophie. In diesem Br. ist von allen übrigen jene Tendenz am wenigsten sichtbar, aber doch vorhanden. Platons Person wird verherrlicht durch den angeblichen intimen Briefwechsel mit dem eben so auf dem Gebiete der Theorie wie auf dem der Praxis berühmten Archyt'as; aber statt eines tiefen ethischen Gedankens haben wir dieß Mal nur die Erwähnung philosophischer Denkschriften von ihm. Wo die Gedanken fehlen, da ist ein Wort am rechten Ort.

Zum dreizehnten Briefe.

1. Auch dieser Brief wurde schon von den älteren Kritikern mit *νοθεύεται* (wird für unächt gehalten) bezeichnet und von Ficin nicht übersetzt, sei es nun daß er ihn als den gedankenleersten einer Uebersetzung nicht werth hielt oder ihn gar nicht in seiner Handschrift hatte Die nähere Nachweisung der Unächtheit hat bereits Ast so ausführlich gegeben daß wir darauf verweisen können. Wir beschränken uns daher in diesen Anmerkungen nur auf eine Art von Nachlese.

2. Unter *τῶν Πυθαγορείων* sind offenbar pythagoreische Schriften zu verstehen. Der Vf. steht nämlich auf dem in späterer Zeit aufkommenden Standpunkte, daß Platon das Beste seiner Lehre von Pythagoreern habe. Wie falsch dieser Standpunkt ist haben wir oben zu Br. IX Anmerk. 1 sowie zu Br. XII angedeutet. Uebrigens wollte Tennemann in den Zusätzen zu Bd. I seines Syst. der pl. Phil. aus dieser Stelle schließen daß Pl. selbst ein Werk über die pythag. Philosophie geschrieben habe und bedauert sogar dessen Verlust, offenbar ohne allen Grund; denn daß Pl. ein solches Buch geschrieben habe wird sonst nirgends berichtet und entbehrt auch aller inneren Wahrscheinlichkeit. Erst der kritische Aristoteles schrieb ein Werk über die pyth. Philosophie; s. Brandis De perditis Aristotelis libris de Ideis et de Bono sive Philosophia p. 12; auch Xenokrates schrieb ein Werk *Πυθαγόρεια* (Diog. Laert. IV, 13) u. a.

3. Begriffs-Eintheilungen des Platon (*διαιρέσεις*) citiert schon Aristoteles De generatione et corruptione II, 3. Derselbe berichtet dort, diejenigen Philosophen welche, wie z. B. Parmenides, nur zwei Elemente annähmen, ließen die übrigen durch Mischung derselben entstehen; eben so die welche drei Elemente aufstellten, wie Pl. in den Begriffs-Eintheilungen (*καθάπερ Πλάτων ἐν ταῖς διαιρέσεσι*); auf dieselben *διαιρέσεις* des Pl. bezieht sich auch Aristoteles Metaph. I, 11: *ἢ διαιρέσει ἐχρήσατο Πλάτων*, und De partibus anim. I, 2 beruft er sich auf die geschriebenen oder schriftlich publicierten Begriffs-Eintheilungen (*καθάπερ ἔχουσιν αἱ γεγραμμέναι διαιρέσεις*, quod editae illae divisiones faciunt,

wie jene Worte Theodorus Gaza übersetzt. — Brandis am a. O. versteht, gestützt auf die alten Erklärer des Aristoteles, Alexander und Philoponos, überall wo bei demselben der Begriffs-Eintheilungen des Pl. erwähnt werden (ubi Platonis διαιρέσεις memorantur) des Aristoteles verlorenes Werk De Bono (Platonis) oder vielmehr die von seinen Schülern schriftlich edierten Vorträge (scholas) des Platon Trendelenburg in seiner Schr.: Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata, Lips. 1826 p. 19 glaubt daß die oben zuerst citierte Stelle des Aristoteles sich beziehe auf die Stelle des Timäus 35 B: ἤρχετο δὲ διαιρεῖν ὧδε ꝛc.; ähnlich Lindau in seinem Commentar zum Timaeus p. 27, nur daß er jene Stelle des Aristoteles auf Tim. 27 C oder 32 A bezieht. Diese Beiden wurden aber widerlegt von K. F. Hermann in seiner Rec. der Schrift Lindau's in den Heidelb. Jahrb. 1828, no. 77, S. 1231, indem von demselben dargethan wird daß in der angez. Schr. des Aristoteles (de gen. et corr. II, 3) Bezug genommen werde auf eine Sammlung von plat. Begriffs-Eintheilungen, wovon uns Diog. Laert. III, 80, unter Berufung auf jene Stelle des Aristoteles, einen Auszug überliefert habe, und welche von Schülern Platon's auf dieselbe Weise gesammelt worden seien wie die noch vorhandenen Definitionen (ὅροι). Weiter erklärt sich Hermann über diesen Gegenstand in seiner Gesch. u. Syst. der pl. Ph. S. 594, auch unter Beziehung auf diese Stelle unseres Briefes. Hiernach hätten wir die von Aristoteles genannten γεγραμμέναι διαιρέσεις auf Platon's Schrift Sophist. 220 B zu beziehen, wo auch solche Begriffs-Eintheilungen vorkommen; die Stelle Arist. Met. IV, 11 wäre auf eine mündliche Eintheilung Platon's., die Stelle aber De gen. et corr. II, 3: καθάπερ Πλάτων ἐν ταῖς διαιρέσεσι, auf eine nicht von Platon selbst sondern von einem seiner Schüler veranstaltete Sammlung solcher Begriffs-Eintheilungen und Begriffs-Bestimmungen zu beziehen. Mit dieser Ansicht stimmt dann auch ganz gut der von Brandis a. a. O. citierte Bericht der Philoponos überein, daß nach dem aristotelischen Erklärer Alexander die s. g. Begriffs-Eintheilungen des Platon unächt seien (λέγει τὰς φερομένας Πλάτωνος διαιρέσεις νοθευέσθαι), und es befremdet hienach auch nicht daß unter den Schriften des Speusipp Diog. Laert. IV, 5 auch solche Begriffs-Eintheilungen aufgezählt werden, dessen

Namen in dieser Hinsicht aber auch mißbraucht wurde, wie Hermann a. a. O. nachgewiesen hat. — Unter den διαιρέσεις des Pl. haben wir also auf jeden Fall wenigstens eine Art der s. g. ἄγραφα δόγματα, d. h. eine Art der von Schülern Platon's gesammelten und veröffentlichten Vorträge zu verstehen.

Aus dieser ganzen Untersuchung wird man aber von selbst entnehmen daß die Erwähnung der platonischen διαιρέσεις hier in diesem Briefe ein noch weit entschiedeneres Zeichen seiner Unächtheit ist als die der pyth. Schriften; denn von diesen kann auch noch ein andrer Verfasser angenommen werden als Platon selbst.

4. Von diesem Pythagoreer Helikon weiß van Prinsterer's Prosopogr. plat. nichts, und auch mir ist über ihn weiter nichts bekannt als eine Anekdote bei Plut. Dion. 966 = Kap. 19. Hiernach war H. während des zweiten Besuches des Platon am Hofe von Dionys anwesend und prophezeihte eine Sonnen-Finsterniß, als Pl. und D. bereits wieder gespannt waren, aber der Umgebung wegen ihre gegenseitige Gesinnung noch zu verheimlichen suchten. Als die mathematisch-astronomische Prophezeihung des H. eingetroffen war schenkte ihm der Tyrann ein Talent (1375 Thlr.), offenbar theils zur Belohnung der realistischeren und vermeintlich praktischeren Bildung, theils und vorzüglich um den hauptsächlich nur eine moralische Politik predigenden Philosophen Platon zu ärgern. Der zugleich anwesende pfiffige Aristipp bemerkte auf diese Auszeichnung, er wolle auch Etwas prophezeihen, nämlich daß in kurzer Zeit Pl. und Dionys (offene) Feinde sein würden.

5. Unter Eudoxos ist hier offenbar der Schüler des Archytas und berühmte mathematische Astronom zu verstehen, über welchen bei Pauly u. d. W. das Weitere zu finden ist. — Bryson war nach Jamblich. Vit. Pyth. 36 auch ein Pythagoreer.

6. Diese Stelle (360 D) citiert Plutarch De vitioso pudore 533 C, indem er schreibt: „Wiederum gab einmal Platon „dem Kyzikener Helikon einen Brief mit an den Dionys, lobte ihn „darin als einen rechtschaffenen und braven Mann: εἶτα προσ„έγραψε τῇ ἐπιστολῇ τελευτῶσῃ· γράφω δέ σοι ταῦτα περὶ ἀνδρώ„που ζώον φύσει εὐμεταβόλου"". — Hier hat das Wort τελευτῶσῃ (am Ende des Br.) den Gelehrten Viel zu schaffen gemacht, da derselbe Plutarch Dion. p. 966 = Kap. 21 auf p. 362 E

unseres Briefes anspielt, mithin dieser ihm ganz bekannt war. Zur Lösung dieses Widerspruches bei Plutarch nahmen die Gelehrten (s. Ast a. a. O. S. 530) an, dieser Br. XIII sei aus zweien zusammen geschmolzen, und mit dieser Annahme glaubte man zugleich auch ohne Br. I die vier nach dem Berichte des Diog. Laert. III, 61 an den Dionys adressierten Briefe herauszubekommen. Allein zu dieser Annahme ist gar kein Grund vorhanden, und mit jenen vier Briefen hat es auch ohne jene Annahme seine Richtigkeit (s. oben Br. I, Anmerk. 1). Zur Lösung des genannten Widerspruchs bei Plutarch liegt die Vermuthung nahe, daß in τελευτώσῃ ein Fehler steckt und daß es ursprünglich τελευταίᾳ οὔσῃ (in dem Briefe welcher der letzte der XIII Briefe ist) hieß, welche zwei Worte ein unkundiger Abschreiber in jenes eine zusammen zu ziehen leicht versucht werden konnte.

7. Ueber das Wort φαύλου s. Br. IX, Anmerk. 6.

8. Unter Leptines ist hier nicht Dionysios' II Bruder dieses Namens zu verstehen, sondern der Pythagoreer Leptines, welcher von Jamblich Vit. Pyth. extr. erwähnt wird.

9. Ueber den Erzgießer und Bildhauer Leochares s. Plin. H. N. XXXIV, 8; Pausan. I, 3, 4; K. O. Müller's Handb. der Archäologie der Kunst S. 104 und Rambach's Anmerk. zur Uebersetzung von Bentley's Werke (Halle 1745) S. 474.

10. Hieß Sophrosyne, Tochter des Dionys I u. der Aristomache, der Schwester des Dion. S. Plut. Dion. Kap. 6; über ihre nachherigen Schicksale Athen. XII, 19, Aelian. V. H. IX, 8.

11. Nach Pollnc. Onom. I, 222 ist das Wort φυτά hier wohl von der Oelbaum-Pflanzung zu verstehen. Dort heißt es nämlich: σπέρματα, φυτά, φυτευτήρια. μάλιστα δὲ ἐπὶ ἐλαιῶν οὕτως ὀνομάζεται.

12. Die gesetzlichen Abgaben von Waaren hießen in Athen τέλη, nicht εἰσφοραί. Letzteres Wort heißt etwas ganz Anderes. S. Böckh's Staatsh. der Ath. I, S. 195 u. II, S. 3.

13. Wir wissen nur von einer Schwester Platon's, Potone, der Mutter des Speusipp.

14. Fischer in der schon oben (Br. II, Anm. 31) erwähnten Monographie über Speusipp, in welchen den amores, nuptiae, res familiaris desselben p. 30 ein eigner Abschnitt gewidmet wird,

findet mit Recht die hier in diesem Br. XIII erwähnte Heirath jenes Philosophen ganz unwahrscheinlich, da er bekanntlich mit seiner früheren Mitschülerin Lasthenia, einer Landsmännin der berühmten Diotima, in vertrautem Umgange stand, da sonst nirgends mehr dieser Heirath Erwähnung geschieht und da endlich Speusipp votorisch keinen Erben hinterließ; denn das in der Nähe der Akademie gelegene Besitzthum, welches er von seinem Oheim Platon ererbt hatte, gieng nach Plutarch (de exil. c. 10) noch bei Lebzeiten des Xenokrates in das Eigenthum jener philosophischen Schule über.

15. Dreißig Minen waren allerdings eine sehr mäßige Heirathsmitgabe, da es nach Böckh a. a. O. II, S. 49 Mitgifte von 120 Minen gab.

16. Zehn Minen für Beerdigung und Grabmal ist auch sehr gering gegriffen, da nach Böckh a. a. O. I, S. 126 es in Athen Private gab welche 120 Minen aufwanden.

17. Choregie ist bekanntlich eine der vier hauptsächlichsten Leiturgien, welche die wohlhabenderen Bürger dem Volke oder dem Staate zu leisten hatten. S. Pauly's Real-Encyklopädie u. d. W. Leiturgiai u. Choregia.

18. Von Andromedes berichtet Pape (Wörterb. der gr. Eigennamen) daß es ein Mannsname sei! — Dasselbe wissen wir auch ohne solchen Bericht von Erastos, der unmöglich Eine Person mit dem Skepsier Erastos sein kann, welcher einer der Adressaten des Br. VI ist. Eben so finde ich nirgends eine Notiz über die unten genannten Philaides und Tison (τοπιαντόμος und das davon abgeleitete Zeitwort gehören, wie schon Ast bemerkte, der ganz späten Zeit an); die übrigen in diesem Br. noch vorkommenden Namen, um auch von diesen hier zugleich ein Wort zu sagen, sind zwar nicht unbekannt, aber mit Ausnahme von Kebes und Simmias (über welche von Prinsterers Prosopogr. pl. p. 64 nachgesehen werden kann) findet man keine Personen jener Namen welche nach anderweitigen Berichten mit Pl. in einer entsprechenden Beziehung gestanden hätten.

19. Ueber Amorgos, eine der Sporaden, bekannt durch seine Leinwand, s. Pauly's Real-Encyklopädie u. d. W. und Pollux. Onom. VII, 57 und dort die Ausleger. Derselbe thut auch des sicilischen Erwähnung VII, 77.

20. Wyttenbach ad Phaed. 108 hält auch diesen Br. XIII wie alle andre für ächt und die Worte hier ἐν τῷ περὶ ψυχῆς λόγῳ für das älteste Zeugniß daß der zweite Titel des Phaidon ἢ περὶ ψυχῆς von Platon selbst herrühre. Ich meinerseits halte es mit Aristoteles, welcher an mehreren Stellen diesen Dialog unter dem Titel Phaidon aufführt, sowie mit Ast und Schleiermacher, welche den andren Titel späteren Grammatikern zuschreiben.

Nicht unwichtig ist übrigens zur Beurtheilung der philos. Schriftstellerei Platon's, daß dessen Dialoge hier Σωκράτειοι λόγοι heißen. S. oben Br. II Anm. 28 u. Br. VII, Anm. 65.

21. Diese Stelle wird citiert von Eusebius Praep. evang. IX, 13 und von Theodoretus, einem Kirchenhistoriker des 5ten Jahrh., in dessen Graec. affect. II tom. IV, p. 739 ed. Schulze.

Cudworth in seinem Syst. intellect. P. I, p. 483 ed. Mosheim. sucht nachzuweisen daß Platon Vielgötterei statuiert habe, und fährt dann nach diesem vermeintlichen Beweise fort: Quae quum ita sint, non possum quin decimam hanc tertiam Platonis ad Dionysium Epistolam, quamvis ante Eusebii iam exstiterit tempora (lebte von 264 — 340 n. Chr.), Christiani hominis dolum et commentum esse pronuntiem, cuius immoderatum erga religionem quam profitebatur studium exigua rerum veterum temperavit cognitio. Nec dissentiunt qui Platonem ediderunt doctissimi homines, verum omnes epistolae huic vocem νοθεύεται, ut fucatae mercis signum, praefixerunt, — Diesem Urtheile über diesen Br. XIII widersprach, wie bereits Ast erwähnte, eifrigst Bentley in der schon oben angeführten Schr.: Remarks upon a late discours of Free-thinking, S. 471 nach der Uebersetzung von Rambach, wo es heißt: „Es muß aber derjenige ein dreister Dumm„kopf gewesen sein der dieses Wort (νοθεύεται) davor gesetzt hat. „Dieser Brief rührt so gewiß von Platon her als irgend einer „unter den übrigen, und ist dem Pl. beigelegt worden ehe Chri„sten in der Welt gewesen sind" . . . S. 472 u. 473 heißt es weiter: „Laertius konnte ganz gewiß ein Exemplar von den plat. Schriften „haben, das 200 J. alt war, da wir noch heut' zu Tage Abschrif„ten davon haben die 700 J. alt und noch darüber sind. Ist der„selbe (der Br. XIII) nun in seinem Exemplar vorhanden gewesen, „so muß derselbe bereits vor Christi Geburt darin gestanden haben."

Das Wahre liegt wohl in der Mitte der beiderseitigen Behauptungen. Es ist kein Zweifel mehr daß Platon Monotheist war (vgl. Zeller's Geich. der Phil. der Gr. II, S. 305 — 311), obgleich er in seinen (populären) Dialogen sich mehrfach dem griechischen polytheistischen Volksglauben in dieser Hinsicht accommodierte. Diese Ansicht pflanzte sich in der Akademie wohl fort, erneuerte sich aber im letzten Jahrhunderte v. Chr. in dem durch den geheimthuerischen Neupythagoreismus stark influenzierten Neuplatonismus (s. oben Br. VI, Anmerk. 16.), besonders unter den neuplatonischen Juden, welche ihren biblischen Monotheismus durch die Ideal-Philosophie der Griechen zu beweisen suchten und dabei auch keine Verfälschungen scheuten. Dieser Zeit der Neupythagoreer und Neuplatoniker, in welcher alle Welt das dialektische Gezänk der philosophischen Schulen müde war und verzweifelnd an der bloß menschlichen Weisheit nach einer höheren Offenbarung sich instinktmäßig sehnte, verdankt wohl dieser XIII Brief seine Entstehung, den pythagoreischen Namen und der übrigen Färbung nach zuschließen. Durch den hier an unserer Stelle ostendierten Monotheismus, sowie auch durch die redselig behandelten Handels- und Geldgeschäfte, wird man versucht nebenbei auf eine jüdische Quelle zu schließen, obwohl andererseits nicht in Abrede gestellt werden kann daß auch die griechisch heidnischen Schriftsteller, namentlich die Dichter (s. Bentley a. a. O. S. 474 u. dort die Anmerk. von Rambach), den Singular θεός nicht nur von einem bestimmten Gotte (z. B. Apollon, Bakchos ꝛc.) gebrauchen, sondern auch überhaupt die über den Menschen gehende höhere Gewalt bezeichnen wollen, welche sonst mit θεοῦ μοῖρα oder mit μοῖρα allein benannt wird, worüber Nägelsbach's homerische Theologie nachzusehen ist. — Das ist aber wohl sicher daß dieser Brief XIII eine geraume Zeit vor 50—120 n. Chr., der Letzzeit des Plutarch, welcher die älteste Auctorität für die Aechtheit desselben ist, geschrieben sein mußte, um jenem als ächt gelten zu können, und eben so sicher ist daß vor jener Zeit die christliche Gelehrsamkeit griechischer Zunge noch nicht so weit war um dem Platon Briefe unterschieben zu können.

22. Ueber das Ballspiel der Griechen s. Pauly's Real-Encyklopädie u. d. W. Sphaeristerium u. Pollux. Onom. IX, 106 u. 107, wozu Hemsterhuis eine auf diese Stelle unseres Briefes bezügliche

Anmerkung macht: Adeo vero creberrimum fuit in Graecia id ludi genus ut *συσφαιριστὰς* socios dixerint atque iuvenes amicos; sic quidem in ultima Platonis epistola, si genuina sit ea: *τοὺς νεωτέρους καὶ τοὺς συσφαιριστὰς ἐμοὺς ἀσπάζου*, amicos cum quibus pila collusi. Quae interpretatio haud dubie praestat quam interpretatio Anonymi: tuos in pilae ludo collusores.

Druck der J. B. Metzler'ſchen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 3

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Dreihundertdreiundvierzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1864.

Platon's
Werke.

Fünfte Gruppe:
Zweifelhaftes und Unächtes.
Drittes Bändchen.

Ion.

Uebersetzt

von

Dr. Franz Susemihl,
ordentlichem Professor der classischen Philologie in Greifswald.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1864.

Allgemeine Einleitung in die zweifelhaften und unächten Dialoge*).

Diogenes Laertius III, 62 sagt, von den Dialogen unter Platons Namen würden übereinstimmend folgende für unächt erklärt: Midon oder der Pferdezüchter, Eryxias oder Erasistratos, der Eisvogel, die acht eingangslosen, Sisyphos**), Axiochos, die Phäaken, Demodokos, die Schwalbe,

*) Vgl. zum Folgenden bes. Hermann Plat. Phil. S. 399 bis 431. Suckow Form der plat. Schr. S. 49—180. Susemihl in Jahns Jahrb. LXXI. S. 635—642. 699—701. Tüllmann De Platonis qui vulgo fertur Menexeni consilio et origine, Greifswald 1859. p. 5—17. Ueberweg Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften, Wien 1861. S. 130—201.

**) ἀκέφαλοι ἡ, Σίσυφος ist hier nämlich ohne Zweifel die richtige Lesart, s. Hermann a. a. O. S. 579 f. Anm. 154. Suidas u. d. W. *Αἰσχίνης* zählt freilich vielmehr nur sieben ἀκέφαλοι, nämlich Phädon, Polyänos, Drakon, Eryxias, von der Tugend, Erasistratos, σκυτικοί, Aber er führt ja sonach fürs Erste auch den Eryxias, der zudem einen guten Eingang hat, im Gegensatz gegen Diog. Laert. mit unter ihnen auf, macht ferner aus diesem und dem Erasistratos zwei Dialoge, zählt dagegen die „Schustergespräche" (σκυτικοί) nur als einen einzigen, obwohl es ohne Zweifel (s. S. 269 ff.) eine ganze Sammlung von Gesprächen war,

der siebte Monatstag und Epimenides. Dazu stimmt es daß eben diese Gespräche auch in dem Verzeichniß fehlen welches Thrasylos, ein platonisierender Philosoph, Grammatiker, Mathematiker und Astrolog unter Tiberius*), von denjenigen Schriften Platons welche er für ächt hielt gemacht hatte (Diog. Laert. III, 56 ff.) Wir besitzen von ihnen noch den Eryxias, den Eisvogel, Sisyphos, Axiochos, Demodokos, und wahrscheinlich sind die beiden gleichfalls erhaltenen Gespräche von der Gerechtigkeit und von der Tugend zwei von jenen acht eingangslosen**); ja, wir würden

und rechnet endlich den Dialog von der Tugend neben ihnen auf, während er wenigstens nach anderen Anordnungen (s. darüber gleichfalls unten) eben so gut ein Glied dieser Sammlung wie der der eingangslosen Gespräche gebildet haben muß. Es scheinen sonach überhaupt in verschiedenen Anordnungen bald diese bald jene Gespräche zu den eingangslosen wie zu den σκυτικοί und bald die letztern zu den erstern, bald vielleicht auch umgekehrt die ersteren zu den letzteren gerechnet worden zu sein.

*) S. über ihn C. F. Hermann De Thrasyllo grammatico et mathematico, Göttinger Winterkatal. 1852—53 und Suckow S. 167—175.

**) Hiefür wird man sich außer der innern Wahrscheinlichkeit hinsichtlich des Gesprächs von der Tugend, trotz des in Anm. ** zur vorigen Seite Erinnerten, auf die eben dort angezogene Angabe von Suidas einigermaßen berufen können, überdies aber s. die folgende Anm. — Von den obigen kleinen Schriften gieng der Eisvogel, aber mit gleichem Unrecht, auch unter dem Namen Lukians um und ist daher in der vorliegenden Sammlung (Griech. Prosa. 3) unter dessen Werken übersetzt. Desgleichen findet sich in derselben (Griech. Prosa. 23) bereits eine Uebertragung des Eryxias, Axiochos und des Gesprächs von der Tugend unter dem Namen des Aeschines, eines Schülers von Sokrates, welcher aber in Wahrheit, wie auch ihr Uebersetzer anerkennt,

unbedenklich den Minos und Hipparchos, die nicht bloß durch die gleiche Eingangslosigkeit sondern auch durch ihren ganzen sonstigen Charakter mit den beiden ersteren aufs Nächste verwandt sind, als zwei weitere von denselben zählen, wenn nicht Thrasylos im Gegensatz gegen diese ersteren beiden, die sich nicht in seinem Verzeichnisse befinden, sie für ächt angesehen und wenigstens hinsichtlich des Minos sogar schon Aristophanes von Byzanz (bei Diog. Laert. III, 62) ein Gleiches gethan hätte. Aus den obigen Worten des Diog. Laert. erhellt nun aber auch bereits daß von einzelnen Seiten schon vor und zu seiner Zeit auch noch andere angeblich platonische Gespräche verworfen oder doch angezweifelt worden waren, und davon haben wir auch noch sonstige, bestimmtere Spuren. Thrasylos selbst (bei Diog. Laert[9] IX, 37) gedachte eines solchen Zweifels gegen die Nebenbuhler*), Aelian (Verm. Nachr. VIII, 2) bemerkt daß es dahinstehe ob der Hipparchos wirklich von Platon verfaßt sei, Nikias von Nikäa bei Athenäos XI. p. 506 c. berichtet daß der zweite Alkibiades von Manchen vielmehr für ein Werk Xenophon's angesehen werde.

Fragen wir nun, aus welcher Quelle denn solche unächte Schriften unter Platon's Namen entspringen und wie sie unter seine ächten Geisteserzeugnisse gerathen konnten, so bietet hiefür im Allgemeinen schon die Angabe von

eben so wenig wie Platon ihr wirklicher Urheber war, s. S. 264 f. Anm.

*) Ich halte es mit Suckow S. 173 Anm. 1 und Ueberweg S. 195 für wahrscheinlicher daß er hiemit nur einen Zweifel Anderer aussprechen wollte, als mit Hermann Plat. Phil. S. 407. 421. vgl. S. 588 Anm. 195, daß er trotz seines eigenen Zweifels dies Gespräch in sein Verzeichniß aufgenommen habe, weil er es in der überlieferten Sammlung vorfand, s. u. S. 267.

Galenos (ad Hippocr. de nat. hom. I, 42) einen Fingerzeig. Bis zu der Gründung der großen Staatsbibliotheken, der alexandrinischen und der pergamenischen, sagt er allerdings übertreibend, seien gar keine Bücher untergeschoben worden, seitdem aber, fügt er — und zwar ohne Zweifel wahrheitsgemäß — hinzu, habe man in denselben, wenn Jemand Werke eines alten Schriftstellers zum Kaufe brachte, diese gut bezahlt, und dies habe denn dem Betruge Thor und Thür geöffnet. Daß nämlich dieser neue Industriezweig auch auf die Schriften Platons und anderer unmittelbarer Schüler des Sokrates ausgedehnt ward würden wir schon an sich kaum bezweifeln können, überdies aber berichtet der Stoiker Persäos bei Diog. Laert. II, 61 ausdrücklich daß schon zu seiner Zeit Fälschungen unter ihrem Namen existierten, und daß der Verfasser von diesen allen ein gewisser Pasiphon aus Eretria war. Dieser Pasiphon war nun, wie aus Diog. Laert. VI, 73 erhellt, nach dem Tode des Kynikers Diogenes (324 v. Chr., s. Diog. Laert. VI, 76) — sei es noch, sei es überhaupt erst — als Schriftsteller thätig, also gerade zu der Zeit in welcher die Anlegung jener großen Bibliotheken allmählich begann, und es kann demnach wohl schwerlich einem Zweifel unterliegen daß sich schon mit seinen Fälschungen die von Galenos bezeichnete gewinnsüchtige Absicht verband. Und war nun auch bis auf Persäos Zeit noch kein Anderer diesem Beispiel gefolgt, so wird es doch sicherlich später Nachahmer gefunden haben. In der That wird uns denn auch als wirklicher Verfasser des Eisvogels, der schon durch das in ihm enthaltene Märchen von Sokrates Doppelehe einen verhältnißmäßig späten Ursprung verräth, von Phaborinos bei Diog. Laert. III, 62 und Nikias aus Nikäa bei Athen. a. a. O. ein gewisser, uns nicht weiter bekannter Akademiker Leon genannt, denn daß dies nicht der unmittelbare Schüler dieses Namens von

Platon, einer der Mörder des Tyrannen Klearchos von Heraklea war, nimmt Hermann*) gewiß mit Recht aus eben diesem Grunde an. Indessen konnte es andererseits von vorn herein an einer heilsamen Gegenwirkung gegen solche Betrügereien nicht fehlen. Die früheren Generationen der verschiedenen sokratischen Schulen mußten natürlich noch aus bester Ueberlieferung wissen was ihre Stifter und die anderen unmittelbaren Schüler des Sokrates geschrieben hatten und was nicht, und gerade aus dieser Ueberlieferung schöpfte ohne Zweifel Persäos, dessen Lehrer noch der Begründer der Stoa, Zenon, gewesen war, welcher seinerseits bei Kynikern, Megarikern und Akademikern gehört hatte und unter Letztern noch bei Platons Schüler Xenokrates (Diog. Laert. VII, 2. 25). Persäos war mithin ohne Frage im Besitze zuverlässiger Nachrichten**) und übte auf Grund

*) Plat. Phil. S. 418 und 485 f. Anm. 176.

**) Hier ist ein früher von mir selbst a. a. O. S. 704 geltend gemachtes Bedenken zu beseitigen. Die sieben Dialoge welche das Alterthum unter dem Namen des Aeschines hatte, Miltiades, Kallias, Aspasia, Alkibiades, Axiochos, Rhinon und Telauges, scheinen sonst im ganzen Alterthum unbedenklich als ächt betrachtet zu sein, und nach Allem was wir über sie erfahren (s. C. F. Hermann De Aeschinis Socratici reliquiis, Göttingen 1850. 4.) sieht es in der That nicht sehr darnach aus als ob die meisten von ihnen einem Fälscher ihren Ursprung verdankt hätten. Persäos schrieb nun aber, wie Diog. Laert. II, 61 berichtet, die Mehrzahl derselben dem Pasiphon zu, und Welcker im Rhein. Mus. 1833 II, S. 401 (Kleine Schriften I. S. 422 Anm. 18) vermuthet daher, unter Beistimmung von Hermann Plat. Phil. S. 585 Anm. 182, daß Diog. hier ein Versehen begangen und Persäos jene Behauptung vielmehr von den sieben ἀνέφαλοι, von denen Diog. unmittelbar vorher gesprochen hat, aufgestellt habe. Ich habe nun dagegen

ihrer auch sofort eine Gegenwirkung von der bezeichneten Art gegen Pasiphon aus, so wie denn auch seine An-

a. a. O. bemerkt daß Persäos dann die Minderzahl der doch sämmtlich gefälschten ἀκέφαλοι für ächt gehalten haben müßte und so seine Auctorität mithin sehr verringert werden würde, und darin ist mir auch Ueberweg S. 188 beigetreten. Allein dieser Schluß ist nicht richtig. Um den Betrug des Pasiphon mit Erfolg aufzudecken muß Persäos nothwendig bestimmt die Titel der von ihm dem Aeschines untergeschobenen Dialoge genannt haben, wenn auch Diog. selbst eben nur summarisch berichtet „die meisten von den sieben". Gesetzt also, diese Titel gehörten zu den später so genannten ἀκέφαλοι, und die übrigen von diesen letztern waren damals noch gar nicht vorhanden, so bleibt dabei immer noch die Ausdrucksweise des Diog. möglich und die Glaubwürdigkeit des Persäos in voller Kraft. Nun meint freilich Ueberweg, es sei wenig glaublich daß ein Fälscher wie Pasiphon, der den lebendigen Traditionen noch sehr nahe stand, von der Manier der Sokratiker so auffallend abgewichen sein sollte um ἀκεφάλους zu schreiben; allein nichtsdestoweniger hält er es für nicht unwahrscheinlich daß Pasiphon der wirkliche Verfasser des Minos sei, eines Dialogs der doch der Sache nach, wie schon bemerkt, auch ein ἀκέφαλος ist und sich auch sonst, trotz seines etwaigen etwas höheren Alters, vor den eigentlich so genannten nicht wesentlich auszeichnet. Ob die obige Muthmaßung Welckers trotzdem richtig und ob nicht vielmehr dennoch auch von den angeblich sieben ächten Dialogen des Aeschines die meisten von Pasiphon untergeschoben waren, darüber wage ich keine Entscheidung, bin es jedoch allerdings mit Ueberweg anzunehmen geneigt. Jedenfalls war der unter ihnen befindliche Ariochos erweislich nicht der uns erhaltene, wie schon das Citat aus dem ersten bei Athen. V. p. 220 c. darthut. Die irrthümlich vorausgesetzte Identität beider war aber der einzige vernünftige Anhaltspunkt, demzufolge früher nicht bloß der letztere, sondern auf Grund der An-

gabe eine theilweise Bestätigung dadurch findet daß Pasiphon auch nach Plut. Nik. 4. als ein solcher Fälscher erscheint, indem er dieser Stelle zufolge der wahre Verfasser des dem Sokratiker Phädon untergeschobenen Dialogs Nikias (Diog. Laert. II, 105) gewesen sein dürfte. Ja, es scheint als ob noch der Stoiker Panätios (175—112 v. Chr.) aus einer solchen einigermaßen gesicherten Schulüberlieferung schöpfen konnte, wenn er behauptete, es gebe unter allen unmittelbaren Schülern des Sokrates überhaupt nur von Platon, Xenophon, Aeschines, Aristippos und Antisthenes und vielleicht Phädon und Eukleides ächte Schriften (Diog. Laert. II, 64. 85). Denn wir werden bald sehen daß er höchst wahrscheinlich darin ganz Recht hatte. Daß aber freilich, wie es die Natur der Sache mit sich bringt, die Quelle dieser Ueberlieferung damals nicht mehr ganz klar und lebendig floß erhellt daraus daß er über die Geistescrzeugnisse unter Eukleides' und Phädons Namen kein sicheres Urtheil abzugeben wagt, und es mag wohl eine richtigere und von älteren Kritikern gefällte Entscheidung sein nach welcher vielmehr ein bestimmter Theil derselben für ächt galt (Diog. Laert. II, 105). Und wenn daher Sosikrates von Rhodos (frühestens im 1. Jahrhundert v. Chr.) in seinem Verwerfungsurteil zum Theil noch weiter als Panätios gieng (Diog. Laert. II, 84), so ist dabei sonach vollends an eine gesicherte Grundlage guter Ueberlieferung nicht mehr zu denken. Um so mehr möchte es scheinen als ob in diesen späteren Zeiten bei der allmählichen Abnahme derselben untergeschobene Machwerke der in Rede stehenden Art sich desto ungescheuter ans Licht wagen konnten. Allein

gabe des Suidas über die ἀκέφαλοι auch der Cyrias und das Gespräch von der Tugend ihm zugeschrieben und unter seinem Namen herausgegeben wurden.

einerseits kämpfte nunmehr die Kritik bereits in weiteren Kreisen gegen sie an, indem uns als Kritiker auf diesem Gebiete jetzt auch noch andere Gelehrte, wie Mnesistratos aus Thasos unter Ptolemäos Philopator (Diog. Laert. VII, 177 und II, 60*) und Sotion, im zweiten Jahrhundert v. Chr. (Diog. Laert. II, 85), begegnen, andererseits trugen so spät auftauchende neue Büchertitel naturgemäß auch in den Augen der Bibliothekare von vorn herein sicherlich den Stempel des Verdachtes an sich. Es ist daher sehr glaublich daß man hinsichtlich der von Diog. Laert. an der zuerst erwähnten Stelle aufgeführten Schriften sich auch deßhalb schon zu seiner Zeit über ihren nichtplatonischen Ursprung allgemein geeinigt hatte weil sie überall erst verhältnißmäßig spät entstanden waren; aber es ist aus den gleichen Gründen wenig wahrscheinlich**) daß sie in dem Verzeichnisse des Thrasylos deßhalb fehlten weil sie sogar zu dessen Zeit noch nicht vorhanden waren. Ja noch mehr, die eingangslosen Gespräche wenigstens lagen im Gegentheil wahrscheinlich bereits dem Mnesistratos von Thasos vor (Diog. Laert. II, 60***), und wir werden daher kaum fehlgreifen

*) *Μνησίστρατος ὁ Θάσιος* ist hier nämlich doch wohl nach der Verbesserung von Röper im Philologus III. (1848) S. 58 statt *Πεισίστρατος ὁ Ἐφέσιος* zu lesen.

**) Was Ueberweg S. 198 als eine annehmliche Möglichkeit stehen läßt.

***) S. d. Anm.* Auch die Entstehung des Ariochos glaubt Arn. Schäfer (Demosthenes und seine Zeit, Leipzig 1856 bis 1858. Beilagen S. 32) wegen des p. 366 E. offenbar berücksichtigten gerade damals bestehenden Organismus der athenischen Erziehungsbehörden bestimmt nicht bloß nach Athen, sondern auch noch ins 3. Jahrh. v. Chr. verlegen zu müssen, doch könnte sie deßhalb wohl immerhin auch noch etwas später fallen.

wenn wir nicht allzulange nach 200 v. Chr. mit dem Verzeichniß des Aristophanes von Byzanz (Diog. Laert. III, 61 f.) unter dessen Bibliothekariat den Katalog der platonischen Werke in der alexandrinischen Bibliothek*) als geschlossen ansehen, so daß keine Fälschungen von jüngerem Datum in denselben mehr Aufnahme fanden. Auch müßte ja Thrasylos, falls alle jene Dialoge erst nach ihm entstanden wären, geradezu Alles was damals unter Platon's Namen existierte als ächt aufgenommen haben; denn daß es überhaupt je noch andere Schriftwerke unter demselben außer den in dem Verzeichnisse des Thrasylos enthaltenen und jenen von Diogenes als einstimmig verworfen aufgezählten gegeben hätte, davon fehlt mindestens jede Spur. Ein solches Verfahren des Thrasylos ist aber in jedem Fall unglaublich**), mag er nun blindlings, wie Suckow***) will, der Auctorität irgend eines Bibliothekskatalogs gefolgt sein oder, wie Ueberweg†) wahrscheinlich zu machen gesucht hat, zwar einen solchen — und vermuthlich, wie auch Suckow annimmt, den der alexandrinischen Bibliothek — zu Grunde gelegt, aber doch im Uebrigen nach seinem eigenen Geschmacke Kritik geübt haben; und weit näher liegt, bei dem großen Ansehen welches seine Anordnung in der Folgezeit gewann, vielmehr die Annahme daß eben die von ihm ausgeschiedenen Schriften von da ab unbestritten für unächt galten, während über manche andere noch der Zweifel blieb. Denn selbst im Falle Suckow Recht

*) Im entschiedenen Gegensatze gegen Hermann Plat. Phil. S. 418 und besonders Ueberweg S. 190—194. 195—198.

**) Wie denn ja auch Ueberwegs eigne weitere, im Texte angezogne Auseinandersetzungen dies auf das Bestimmteste ausschließen.

***) S. 173 ff. Aehnlich schon Hermann Plat. Phil. I. S. 418. 421. (vgl. oben S. 261 Anm.*).

†) S. 195 f.

hätte, es hat nicht das Mindeste für sich daß damals in der alexandrinischen Bibliothek noch nicht der geringste Versuch gemacht sein sollte in diesem Bereiche der Litteratur die Spreu vom Waizen zu sondern.

Ganz undenkbar nämlich ist es daß jene von der Schulüberlieferung ausgehende Gegenwirkung ohne allen Einfluß auf die gelehrten Bibliothekare und ihre Gehülfen hätten bleiben können. Ebenso wenig kann es aber auch anderntheils befremden wenn man von dieser Seite her das einmal Aufgenommene hinterher wenigstens nicht geradezu als eigentliche Fälschung wieder zu verwerfen sonderlich geneigt sein mochte, sondern sich vielmehr damit begnügte solche Schriftwerke welche sich z. B. als platonisch nicht halten ließen irgend einem andern Sokratiker von geringerem Range zuzuweisen, wobei man denn natürlich von verschiedenen Seiten zu sehr verschiedenen Ergebnissen kam. So erklärt sich wenigstens wohl am Leichtesten der Umstand daß so viele dieser Bastarde bald unter dem Namen dieses, bald jenes Sokratikers umliefen*). Von dem zweiten Alkibiades ist in dieser Hinsicht schon die Rede gewesen. Den siebten Monatstag finden wir auch unter den angeblich von Kebes verfaßten drei Gesprächen wieder (Diog. Laert. II,

*) Ein ähnliches Herumrathen, wenn schon von anderer Seite her, zeigt sich ja auch bei einigen pseudodemosthenischen Reden: die über die Verträge mit Alexander sollte nach Einigen vielmehr von Hypereides, nach Andern von Hegesippos, die gegen Theokrines nach Dionysios aus Halikarnaß vielmehr von Deinarchos sein, und doch war in Wahrheit der wirkliche Verfasser wohl eben so wenig einer von diesen als Demosthenes: s. Schäfer a. a. O. III, S. 189 ff. Beil. S. 266. 277 ff. Beide Reden rührten indessen wohl wirklich von Zeitgenossen her, obwohl mir dies hinsichtlich der ersteren nicht über jeden Zweifel erhaben zu sein scheint.

125). Der Dialog Medios ward von Einigen dem Phädon, von Andern dem Aeschines, von noch Andern dem Polyänos zugeschrieben (Diog. Laert. II, 105), die eingangslosen Gespräche neben Platon auch dem Aeschines (Diog. Laert. II, 60), und auch beim Kriton finden wir nicht bloß einen dem Inhalt des Gesprächs von der Tugend entsprechenden Titel *ὅτι οὐκ ἐκ τοῦ μαθεῖν οἱ ἀγαθοί*, sondern auch zwei mit den Nebentiteln des Minos und Hipparchos „vom Gesetz" und „von der Gewinnsucht" (*περὶ φιλοκερδοῦς*) dem Wortlaut oder doch dem Sinne nach übereinkommende *περὶ νόμου* und *περὶ τοῦ πλεῖον ἔχειν* wieder (Diog. Laert. II, 121), und nicht minder begegnen uns nicht allein drei entsprechende beim Schuster Simon *περὶ ἀρετῆς ὅτι οὐ διδακτόν*, *περὶ νόμου* und *περὶ φιλοκερδοῦς*, sondern auch noch ein vierter von der Gerechtigkeit, *περὶ δικαίου* (Diog. Laert. II, 122 f.) Ueberhaupt, so gewiß es ist daß es verschiedene Werke von verschiedenen Sokratikern oder unter ihrem Namen mit demselben Titel gab, so ist doch die vielfache Uebereinstimmung der Titel bei Kriton und Simon zu auffallend als daß man nicht annehmen müßte daß es auch wirklich dieselben Dialoge waren. Von diesem Simon erzählt Diog. Laert. II, 122 daß Sokrates oft seine Werkstätte besucht und er dann die mit jenem gehabten Unterredungen sich aufgezeichnet und später herausgegeben habe, weshalb denn diese seine Dialoge — spottweise — Schusterdialoge (*σκυτικοί*) genannt worden seien. Als Verfasser derselben wurden aber von Anderen wiederum bald Phädon, bald Aeschines angesehen (Diog. Laert. II, 105*). Alles dies spricht entschieden für die Richtigkeit des Ergeb-

*) Daß nämlich hier *σκυτικοί* statt *Σκυθικοί* zu lesen ist scheint mir nach allen obigen sonstigen Angaben über die ersteren kaum einem Zweifel zu unterliegen.

nisses zu welchem Panätios gelangte, daß es überall von Kriton und Simon keine ächte Schriften gab, und zum Mindesten kann man Böckh darin nicht beitreten wenn dieser die vier Gespräche Minos. Hipparchos, von der Gerechtigkeit und von der Tugend unter dem Namen des Simon als muthmaßlichen Verfassers herausgab*). Sie sind vielmehr nach dem bisher Erörterten alle vier spätere Fälschungen, und zwar die beiden letzteren wahrscheinlich jüngeren Datums als die beiden ersteren und bereits wieder in Nachahmung von ihnen entstanden, also Werke eines anderen Verfassers. Ja, man kann unter diesen Umständen sogar dem Zweifel**) ob es überhaupt jemals einen solchen Schuster Simon gegeben habe nicht alle Berechtigung absprechen. Wenn indessen (s. S. 265) diejenigen Kritiker Recht hatten welche unter den Dialogen des Phädon wenigstens den Zopyros und den Simon als ächt anerkannten (Diog. Laert. II, 105), so gebt dieser Zweifel allerdings zu weit, und der letztere Dialog ist dann offenbar als die Quelle anzusehen aus welcher die obige Nachricht über den Simon geflossen ist, nur daß die Herausgabe seiner schriftlichen Aufzeichnungen über die mit Sokrates geführten Unterredungen und ihre Bezeichnung als Schusterdialoge erst ein späterer Zusatz und wahrscheinlich auch die Aufzeichnung jener Unterredungen für seinen Privatgebrauch nur eine Fiction des Phädon als Dialogenschreibers gewesen ist. Alles was wir ferner aus Platon und Xenophon über den wohlmeinenden, aber geistig äußerst beschränkten Kriton, den Altersgenossen des Sokrates, mit dem er mehr durch persönliche Anhänglichkeit als durch philosophische Interessen befreundet erscheint, erfahren, stimmt nicht sonderlich dazu ihn uns als einen ziemlich fruchtbaren philosophischen oder auch nur populär-philosophischen Schriftsteller zu denken. Und so weist Alles in Allem gerechnet darauf hin daß die sämmtlicher Schriften unter seinem wie unter Simons Namen in der That Nichts als spätere Fälschungen waren. Sonst erscheinen bei Diog. Laert. von Schülern des Sokrates außer Platon's Bruder Glaukon, der zu ihnen im eigentlichen Sinne schwerlich gerechnet werden kann*), als Schriftsteller noch Simmias und Kebes (II, 124 f.). Allein bei Simmias kehren großentheils dieselben Titel wieder wie bei Kriton und Simon oder doch höchst ähnliche, und gerade das auch von Diog. aufgeführte und erhaltene „Gemälde" von Kebes**) gibt eine Probe davon wie wenig Verlaß auch hierauf zu setzen ist. Denn nicht blos ist von der geistigen Eigenthümlichkeit dieses Mannes, wie sie uns in der Schilderung Platons im Phädon entgegentritt, von seinem etwas einseitig verständigen Scharfsinne und seinem eindringenden ächt speculativen Forschergeist, so wie von seiner etwas pythagorisierenden Richtung, welche er als ehemaliger Schüler

*) Simonis Socratici, ut videtur, dialogi IV de lege, de lucri cupidine, de iusto ac de virtute. Additi sunt incerti auctoris dialogi Eryxias et Axiochus. Recensuit etc. Aug. Boeckh. Heidelberg 1810. 8. vgl. In Minoem p. 41 ff.

**) Zellers Plat. Stud. S. 138 Anm. 1 u. Phil. d. Griechen 2. A. II, 1. S. 172. der es mit Recht bedenklich findet daß (abgesehen von Phädon) kein älterer Zeuge des Simon erwähnt und daß namentlich Platon und Xenophon von diesem angeblich so alten und merkwürdigen Schüler des Sokrates ganz schweigen.

*) Dies erhellt aus der Art wie Xenophon, Mem. III, 6, 1 seiner und des Platon gedenkt, und Platon selbst (Apol. p. 33 E ff.) den Sokrates sich über Platon und den älteren Bruder Adeimantos äußern läßt.

**) In der vorliegenden Sammlung ist es zusammen mit Pseudo-Aeschines (s. S. 260 Anm. **) übersetzt von Pfaff, der es für ächt hält.

des Pythagoreers Philolaos (Phäd. p. 61 D) angenommen hatte, lauter Eigenschaften die er nach dieser Schilderung mit Simmias theilte, auch nicht die geringste Spur in diesem Schriftchen zu finden. Nicht blos ist das Ganze vielmehr so farblos gehalten daß schon dies den äußersten Verdacht erwecken muß. Nicht blos ist trotz dieser Farblosigkeit „der Standpunkt einer späteren Zeit in der stoischen Moral und der Polemik gegen die falsche Bildung kaum zu verkennen“ *). Die Schrift enthält vielmehr auch geradezu zwei Stellen in deren einer eine Aeußerung aus Platons Gesetzen angeführt (c. 33) und in deren anderer vollends schon die Peripatetiker, Hedoniker und Kritiker erwähnt werden (c. 13), so daß den Vertheidigern der Aechtheit hier nur die mißliche Annahme übrig blieb, entweder diese Stellen als späteres Einschiebsel willkürlich auszuscheiden oder überhaupt das Ganze, wie es uns vorliegt, als eine spätere Ueberarbeitung anzusehen. Und so kommt denn nur noch Aleramenos aus Teos oder Styra in Betracht, welcher nach dem Zeugnisse des Aristoteles in seiner verloren gegangenen Schrift über die Dichter (bei Athen. XI p. 505 C**) und Diog. Laert. III, 48) am Frühesten sokratische Dialoge geschrieben hatte, die Aristoteles mit den Mimen des Sophron zusammenstellt***) (vgl. auch Poet. c. 1. p. 1447 b, 9 ff.)

*) Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II, 1. S. 172 Anm. 3.

**) Die richtige Erklärung dieser Stelle geben Bernays Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie, Breslau 1858 S. 186 f. und im Ganzen auch schon Suckow a. a. O. S. 51 f. Anm., nachdem noch Bernhardy Griech. Litteraturgesch. 2. A. II, 1. S. 471 (1. A. II. S. 914) zwar ihren Sinn im Allgemeinen richtig aufgefaßt hatte, aber nicht ihre Form, und daher mit Unrecht an ihr ändern wollte. S. d. folgende Anm.

***) Zu ἢ τοὺς Ἀλεξαμενοῦ bei Athen. a. a. O. ist indessen wohl nicht μίμους aus dem vorhergehenden τοὺς Σώφρονος μίμους mit Suckow zu ergänzen, so daß diese Dialoge geradezu Mimen genannt wären, sondern das dazu gehörige Substantiv ist aus dem hinzugesetzten τοὺς πρώτους γραφέντας τῶν Σωκρατικῶν διαλόγων mit Bernays zu entnehmen. Athenäos und Diog. Laert. berufen sich übrigens für dieselbe Nachricht auch noch auf spätere Schriftsteller, jener auf Nikias aus Nikäa und Sotion, dieser auf Phaborinos.

und die schon hiernach als eigentlich philosophische Werke wohl nicht in Anschlag zu bringen sind und viel mehr, wie Suckow wohl richtig urtheilt, zur Unterhaltung als zur Belehrung geschrieben waren*). Noch weniger als die obige Vermuthung Böckhs ist es denn nach diesem Allem zu billigen wenn Steinhart**) noch weiter geht und unter Anderem zwar auch den zweiten Alkibiades, Eryxias, Theages und die Nebenbuhler als unächt, aber doch noch als Werke jüngerer Zeitgenossen Platons oder wenig später Lebender und als keine eigentlichen Fälschungen betrachtet. Weder Steinhart hat es zu erklären versucht noch möchte sich wohl überhaupt ein wahrscheinlicher Erklärungsgrund dafür finden lassen wie solche Arbeiten unter die Sammlung der

*) Wenn Aristoteles in der obigen Stelle der Poetik die prosaisch geschriebenen sokratischen Dialoge dennoch ausdrücklich zur eigentlichen Poesie, und zwar genauer zur Epopöie, rechnet, so denkt er dabei wohl zuvörderst an solche mehr zur Unterhaltung geschriebene und die ihnen zunächst stehenden blos popularphilosophischen des Xenophon und Aeschines, nicht an die eigentlich speculativen, wie die Platons.

**) In H. Müllers Uebers. I. S. 518 f. VI. S. 443. 484 f. VII a. S. 14. Ebenso urtheilt Nitzsch Sagenpoesie S. 307 hinsichtlich des zweiten Alkibiades. Welcker Rhein. Mus. 1833 I, S. 21. 609 ff. (Kl. Schr. II. S. 412. 497 ff.) setzt Ariochos und Eryxias sogar bald nach Sokrates' Tode.

platonischen Schriften gerathen konnten. Es ist ja hiemit eine ganz andere Sache als wie mit den attischen Rednern, bei denen, wenn wir von Isokrates absehen, keine streng geschlossenen Schulen existierten, die darüber wachen konnten daß keine Vermischung des geistigen Eigenthums der verschiedenen Meister und der Stümper eintrat, und wenn wir daher z. B. unter den unächten Reden des Demosthenes viel weniger Fälschungen unter seinem Namen als Werke von Zeitgenossen finden, so gibt es dafür ohnedem triftige Erklärungsgründe von solcher Art wie sie auf die Dialoge der Sokratiker keine Anwendung finden *).

Kurz, wir werden vielmehr, mit derjenigen Sicherheit welche sich überhaupt in Fragen dieser Art erreichen läßt, im Großen und Ganzen an dem Ergebniß festzuhalten haben daß alle diejenigen angeblichen Schriften Platons gegen die schon im Alterthum irgend ein Zweifel laut ward, zumal wenn zugleich andere Verfasser genannt werden**), ohne Weiteres als spätere Einschwärzungen zu dem obigen betrüglichen Zwecke zu betrachten sind. Daß in der nächsten Zeit nach Platon's Tode oder gar noch vor demselben, in einer Zeit in welcher überhaupt noch zahlreiche mit der litterarischen Thätigkeit ihrer Meister vollständig vertraute

*) S. darüber Schäfer a. a. O. Beil. S. 322.

**) Daher kann auch nicht mit Ueberweg S. 199, der sonst ganz mit mir übereinstimmt, behauptet werden, hinsichtlich der Epinomis halte das Zeugniß des Thrasylos, welches sie dem Platon zuschreibt, denen des Diog. Laert. und A. (s. meine Einl. zu diesem Dialog S. 1859 und zu den Gesetzen S. 974 Anm. *), welche den Philippos aus Opus als Verfasser bezeichnen, die Wage. Im Gegentheil sind die letztern in diesem Falle ungleich höher anzuschlagen, weil sie nach dem Obigen muthmaßlich auf eine wirkliche Schultradition als letzte Quelle zurückgiengen.

Schüler von ihm und anderen unmittelbaren Jüngern des Sokrates lebten, schwerlich eine Vertauschung von Werken der letzteren unter einander oder mit den seinen Statt finden konnte, wird sich doch zunächst kaum bezweifeln lassen*). „Nach der Gründung der Bibliotheken zu Pergamos und „Alexandrien sodann," sagt Ueberweg**) mit Recht, „mag „freilich mitunter wohl auch diese Art des Betrugs versucht „worden sein; doch war dann offenbar die Wahrscheinlich„keit des Erfolges weit geringer als bei eigens in betrüg„licher Absicht verfaßten Schriften . . . War nämlich eine „Schrift der letzteren Art den Bibliothekaren oder anderen „Gelehrten die man fragen konnte nicht bekannt, so konnte „hierin noch kein zwingender Beweis ihrer Unächtheit ge„funden werden, und es war eine löbliche Vorsicht wenn „man lieber Zweifelhaftes mitaufnehmen als möglicher„weise Aechtes zurückweisen und dadurch voraussichtlich dem „allmählichen Untergange preisgeben wollte. Aechte Schrif„ten anderer Sokratiker aber mußten doch wohl auch unter „dem Namen der wirklichen Verfasser an die Bibliotheken „kommen und waren auch in den Schulen der Sokratiker „und ihrer Nachfolger schwerlich so unbekannt geworden „daß sich die Wahrheit nicht hätte erkunden lassen; zudem „lagen hier in dem Inhalt und in der Composition Kriterien „welche zwar nicht mit der höchstmöglichen Strenge ange„wandt worden sein mögen, aber doch auch gewiß nicht „ganz vernachlässigt worden sind. Daher konnten solche „Schriften auch später nicht leicht durch einen in betrüglicher

*) Gegen eigentliche Fälschungen aus dieser Zeit vollends spricht das obige ausdrückliche Zeugniß des Persäos. Im Uebrigen vgl. was Hermann Plat. Phil. S. 580 Anm. 155 gegen Böckh In Min. p. 32. 41 bemerkt.

**) S. 192.

„Absicht veranlaßten Irrthum unter die platonischen kom„men." Ist doch auch von bekannteren Zeitgenossen des Demosthenes einzig die Rede des Hegesippos über Halonesos unter dessen Werke gerathen. „Nur bei einem unge„wöhnlichen Zusammentreffen besonderer Umstände mag „zuweilen auch bei Platon dieser Fall eingetreten sein." Ja, er liegt in der That bei der Epinomis vor, welche sein Schüler Philippos aus Opus, der Herausgeber der Gesetze, in wohlmeinender Absicht diesem letzteren Werke als Ergänzung hinzufügte und die daher sehr natürlich als Anhang zu ihm in die Bibliotheken übergieng*). Er liegt wohl jedenfalls vor auch beim Menerenos, mag nun nach Tüllmanns wenig haltbarer Vermuthung eben derselbe Philippos**) oder nach der weit annehmlicheren Ueberwegs***) Platons Bruder Glaukon, von welchem Diog. Laert. II, 124 einen Dialog dieses Namens erwähnt, der wirkliche Verfasser desselben gewesen sein. Wenn es, sagt Ueberweg, wirklich Schriften von diesem Glaukon gab, „und diese in den „äußerlich zumeist auffallenden Zügen gewissen platonischen „ähnlich waren, so konnte sich wohl die eine oder andere

*) S. d. Einl. zur Epinomis, S. 1859, 1875 ff.

**) Die Aehnlichkeiten des Menerenos mit den Gesetzen, welche Tüllmann p. 77 ff. nach Zellers Vorgange (Plat. Stud. S. 139 ff.) geltend macht, würden bei der Aechtheit der letztern Schrift, wenn sie durchschlagender wären, nur für die Aechtheit auch der ersteren zeugen können, Tüllmann hätte daher zur Stütze seiner Hypothese vielmehr Aehnlichkeiten mit der Epinomis nachweisen müssen, was ihm freilich schwer geworden sein möchte.

***) S. 146 ff. 220 f. Auf dieselbe Vermuthung war übrigens auch Tüllmann während der Ausarbeitung seiner Dissertation bereits verfallen und theilte sie mir mündlich mit, ohne sie später weiter zu verfolgen.

„derselben gleich anfangs oder später unter die platonischen „verirren, und es mochte vielleicht auch mit Absicht ein sol„ches Verhältniß zu einem Betrug benutzt werden." Wie es endlich mit dem Kleitophon steht wird seiner Zeit näher zu untersuchen sein.

Aber auch unter denjenigen Dialogen gegen welche uns aus dem Alterthum kein Verdacht überliefert worden ist können nach Allem somit noch recht wohl manche unächte sein, wenn uns auch die Thatsache einer immer wachen Kritik auf Grund der Schulüberlieferungen, wie sie gegen jene betrügerischen Unternehmungen fortwährend geübt ward, immerhin anrathen muß die Zahl derselben nicht allzusehr auszudehnen. Immer bleibt auch so noch das Verlangen gerechtfertigt daß von jedem dieser Gespräche eben so sehr die etwaige Aechtheit als die etwaige Unächtheit bewiesen werde, indem bei jedem einzelnen beide Möglichkeiten von vorn herein an sich gleichstehen. Die Beweisführung für die erstere braucht sich aber gleichfalls nicht blos auf innere Gründe zu stützen, da schon Aristoteles eine Reihe platonischer Schriften citiert. Andere gleichzeitige oder wenig spätere Zeugnisse für Dialoge die nicht auch er bereits ausdrücklich als platonisch anführt haben wir nicht, und die der Späteren, wie z. B. gleich des Aristophanes aus Byzanz, für die Aechtheit eines Gespräches sind natürlich aus den gleichen Gründen eben so werthlos wie die gegen dieselben entscheidend sind. Die aristotelischen Citate selbst sind nun freilich, wie dies namentlich Suckow nicht ohne Grund betont hat, von sehr verschiedener Art. Entweder berücksichtigt nämlich Aristoteles nur irgend eine Stelle die sich in einem der unter Platons Namen überlieferten Schriften findet, ohne Nennung des Titels der Schrift und ohne Angabe des Verfassers, oder aber er nennt nur den ersteren, oder drittens nur den letztern, oder endlich beide. So ergibt

sich vielfach aus seinen Anführungen zunächst nur daß das betreffende Werk zu seiner Zeit bereits vorhanden war. Einerseits jedoch macht es in solchen Fällen nicht selten der Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit Sicherheit oder doch Wahrscheinlichkeit klar daß er den Platon als Verfasser im Auge hat*), andererseits ist es nicht ohne Bedeutung wenn wir zum Theil noch nachweisen können daß ein solches in jener unbestimmteren Weise von Aristoteles berücksichtigtes Werk schon zur Zeit des Aristophanes aus Byzanz und bei diesem als platonisch anerkannt war, so werthlos, wie gesagt, diese Anerkennung an sich und ohne die Stütze eines aristotelischen Zeugnisses von der bezeichneten Art ist**). Dieser ergänzende Werth derselben gilt auch für die dritte Art der aristotelischen Anführungen, bei welcher es hie und da nicht ganz sicher ist ob sie nicht vielmehr lediglich auf die mündlichen Vorträge Platons zu beziehen sind. So gewinnen wir durch Aristophanes eine verstärkte Bewährung namentlich für die Vertheidigung des Sokrates, für den Theätetos, Sophisten und Staatsmann und allenfalls auch noch den Kratylos. Fürs Dritte fällt nun aber zu Gunsten der aristotelischen Erwähnungen von der ersten und zweiten Classe eben der obige Umstand entscheidend in's Gewicht, daß Werke von Zeitgenossen höchst wahrscheinlich nur in sehr geringer Zahl und durch ganz besondere Verhältnisse unter die platonischen gerathen sein können, wie z. B. der

*) S. das Genauere über diesen und alle andern obigen Punkte bei Ueberweg S. 132—175.

**) S. Ueberweg S. 190 ff. Dem Zeugniß des Thrasylos dagegen vermag ich nicht mit ihm auch nur eine solche ergänzende Bedeutung beizulegen. Dafür lebte Thrasylos zu spät, und wenn eine Schrift damals noch nicht für platonisch galt hatte sie wohl überhaupt keine Hoffnung mehr darauf zu dieser Geltung zu kommen.

von Aristoteles in dieser Weise als schon zu seiner Zeit vorhanden bezeugte Menexenos*), gegen dessen Aechtheit doch alle inneren Gründe eben so entschieden sprechen**) wie für die der sonstigen von ihm bereits, aber nicht ausdrücklich, als platonisch angezogenen Dialoge***). Von keinem der letzteren erscheint überdies ein gleicher Titel in den Verzeichnissen der Werke irgend eines von denjenigen Sokratikern von denen es überhaupt ächte Schriften gab†). Aus den

*) Denn die Vermuthung von Meursius und Olearius, daß in den beiden betreffenden aristotelischen Stellen Ἰσοκράτης statt Σωκράτης zu ändern und von Aristoteles in ihnen mithin nicht der Menexenos, sondern die Leichenrede des jüngern Isokrates auf Mausolos von Karien (s. Suidas u. d. W. Ἰσοκράτης) citiert sei verdient in der Art wie Suckow S. 55 ff. sie aufgenommen hat zwar nicht ohne Weiteres das wegwerfende Urtheil von Stallbaum Plat. opp. IV, 2 (2. A.) p. 27, ist aber doch allerdings sehr bedenklich, s. Ueberweg S. 144 f., wie ich dies jetzt gegenüber meinen früheren, nicht geradezu abstimmigen Aeußerungen in Jahns Jahrb. a. a. O. S. 638 f. zugeben muß.

**) Ich muß mich hier begnügen gegen den Vertheidigungsversuch unseres Uebersetzers auf die Diss. von Tüllmann, sowie auf Zellers Plat. Stud. S. 144 ff. und Steinhart a. a. O. VI, S. 355 ff. zu verweisen. Mit meiner Ueberzeugung daß der Menexenos sowie der größere Hippias (s. S. 283 f.) den in der vorliegenden Sammlung von ihnen eingenommenen Platz unter den ächten Schriften Platons nicht verdienen konnte ich hier unmöglich zurückhalten.

***) Ob der neuerdings von Schaarschmidt im rhein. Mus. N. F. XVIII. S. 1—28 gemachte Versuch die Unächtheit des Sophisten und Staatsmanns darzuthun geeignet ist dies letztere Urtheil umzustoßen, kann hier natürlich nicht näher untersucht werden.

†) Nur dies habe ich a. a. O. S. 636 sagen wollen; wenn also Tüllmann a. a. O. p. 16 f. gegen mich geltend macht, unter

aristotelischen Erwähnungen dieser Art gewinnen wir nun aber auch noch ein indirectes Zeugniß gegen die Aechtheit des größeren Hippias, da der kleinere Met. V, 29. 1025 a. 6 ff. ohne Angabe des Verfassers schlechtweg unter dem Titel „der Dialog Hippias" citiert wird, so daß es damals wahrscheinlich ein zweites Gespräch dieses Namens noch gar nicht gab*). Aehnlich hat ferner Ueberweg**), zumal aus der Art wie Aristoteles einen gewissen Einwurf gegen die Ideenlehre vorbringt, zu folgern gesucht daß ihm dabei der Parmenides noch nicht vorgelegen haben könne; allein diese Beweisführung hat ihr sehr Mißliches, wie dies Deuschle in seiner von mir herausgegebenen und vollendeten Abhandlung „über die Aechtheit des platonischen Parmenides" in Jahns Jahrb. LXXXV (1862) S. 681—699 sich darzuthun bestrebt hat.

So bleiben denn nur noch folgende Dialoge übrig bei denen weder für ihre Aechtheit noch für ihre Unächtheit ein äußerer Stützpunkt vorhanden ist: Parmenides, Charmides, Kriton, Kritias, Euthyphron, Jon, Alkibiades der erste, Theages, Kleitophon, und auch hinsichtlich des Kratylos bleibt es zweifelhaft ob sich Aristoteles wirklich auf ihn hat

den Titeln des Kriton finde sich ein Protagoras, so kann mich dies nicht schlagen.

*) Ueberwegs Polemik (S. 175 f.) gegen mich ist nicht gerechtfertigt: die Wahrscheinlichkeit dieser zuerst von Trendelenburg Platonis de ideis et numeris doctrina p. 14, dann entschiedener von Zeller in der Zeitschr. f. d. Alterth. 1851 S. 259 angedeuteten Folgerung habe auch ich a. a. O. S. 640 ausdrücklich nicht bestritten, sondern nur die volle Gewißheit. Wäre letztere vorhanden, so müßte man auch aus Poet. c. 11. 1452 a. 24 f. 33. schließen dürfen daß Aristoteles nur Eine Tragödie Oedipus gekannt habe.

**) S. 176—184.

beziehen wollen, und eben so ist es hinsichtlich des Euthydemos zum Mindesten sehr ungewiß ob er nicht lediglich die Trugschlüsse des gleichnamigen Sophisten selber, und nicht deren Darstellung in diesem Dialoge, im Auge gehabt hat. Bei diesen Gesprächen können daher nur innere Gründe entscheiden, und wenn nicht wirklich entscheidende für die Aechtheit geltend gemacht werden können, so kann dieselbe dadurch daß auch für das Gegentheil eben so wenig solche vorhanden sind noch keineswegs für ausgemacht gelten, sondern man würde in diesem Falle sich lediglich beim Zweifel zu beruhigen haben. Eine Schrift dieser Classe kann auch in manchem Betracht recht wohl gelungen und dennoch unächt sein, denn es wäre ja eine ganz unbegründete Voraussetzung daß die Fälscher gerade lauter geistlose und ungeschickte Leute gewesen wären. Das Gegentheil beweist der Eryxias auch positiv, der bei manchen auffallenden Mängeln dennoch im Ganzen mit Geist und Anmuth geschrieben ist*) und zu dessen Verurteilung trotzdem schon die äußere Ueberlieferung so entschieden zwingt wie nur bei irgend einem anderen Dialoge. Umgekehrt kann eine Schrift mancherlei Mängel an den Tag legen und doch von Platon selbst herrühren, denn es ist von vorn herein die Möglichkeit gegeben daß bereits Jugendschriften von ihm existierten und daß er in diesen seine spätere Meisterschaft in Inhalt und Form noch nicht erreicht hatte. Aus den Angaben der aristotelischen Metaphysik I, 6. 987 a, 27 ff. XIII 4. 1078 b, 7 ff. c. 9. 1086 b, 1 ff. steht es fest daß seine Lehre verschie-

*) Daß sich keine so gehäufte Nachahmung platonischer Einzelheiten in diesem Gespräch findet wie in anderen beweist sonach nur daß der Verfasser desselben ein feinerer Kopf, nicht, wie Steinhart a. a. O. VII a, S. 14 meint, daß er kein eigentlicher Fälscher war.

dene Entwicklungsstufen durchgemacht hat, und die neuesten Forschungen haben sogar so viel höchst wahrscheinlich gemacht*) daß er schon bei Lebzeiten des Sokrates Werke schrieb welche sich über den Standpunkt des Letzteren nur dadurch erhoben daß er die zerstreuten Ergebnisse des sokratischen Philosophierens in ihnen zu einer Art von System zu vereinen und dadurch in sich zu vertiefen, so wie durch Entwicklung ihrer Consequenzen und selbst ein — freilich sehr beschränktes — Heranziehen älterer Philosopheme zu erweitern suchte, wodurch denn freilich bereits die Keime seiner Ideenlehre, aber noch nicht diese selbst, gewonnen wurde. Und auch innerhalb der schon gewonnenen Ideenlehre selber haben eben diese neuesten Untersuchungen mit gleicher Wahrscheinkeit, ja zum Theil Gewißheit noch wieder verschiedene Entwicklungsstufen innerhalb seiner Schriften aufgedeckt, und alle diese Ergebnisse lassen sich zum großen Theil bereits gewinnen wenn man sich zunächst nur an die durch die obige äußere Auctorität mehr oder minder sichergestellten Werke hält. Den platonischen Geist in seiner lückenlosen genetischen Entwicklung aus Platons Schriften vollständig wiederzuerkennen ist freilich ein Ding der Unmöglichkeit, und dennoch liegt in diesem Geiste das eigentlich entscheidende innere Kriterium der Aechtheit oder Unächtheit eines Dialogs. Alles wird daher schließlich, wenigstens in vielen Fällen, darauf ankommen ob der betreffende Dialog sich in eines jener Entwicklungsstadien als mehr oder minder wesentliches Glied harmonisch einreihen läßt und so mehr oder minder wesentliche Lücken jener unserer Wiedererkenntniß auszufüllen geeignet ist oder nicht. Es kann freilich auch einzelne

*) Ich verweise hiefür insonderheit auf Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II, 1. S. 333 ff.; Susemihl Plat. Phil., namentlich II, 2 Vorrede, vor Allem aber auf Ueberweg S. 56—111.

ächte Werke geben auf welche, als auf mehr bloße Gelegenheitsschriften, dieser Maßstab nicht in seiner vollen Strenge angewendet werden kann; allein selbst dann ist nach eben diesem Maßstabe doch wieder zu prüfen ob Platon überhaupt solche Gelegenheitsschriften zuzutrauen sind, und ohnehin sind alle Schriften unserer Sammlung — mit Ausnahme der Vertheidigung des Sokrates, des Kriton und allenfalls des Menexenos — so geartet daß sie ihrer Natur nach schon an sich im eigentlichen Sinne diesen Begriff ausschließen. Mit dem jedesmaligen Entwicklungsstandpunkte seiner Lehre steht nun aber natürlich auch die wissenschaftliche und künstlerische Form seiner Darstellung in einer mehr weniger engen Verbindung; aber selbst in seinen Jugendwerken wird man finden daß sie, trotz aller scheinbaren Sprünge der Gedankenentwicklung, keineswegs mit spielender Willkür abgefaßt sind, sondern einem wohlberechneten, mit innerer Nothwendigkeit fortschreitenden Plane folgen, und daß sie, trotz ihrer scheinbar skeptischen Haltung, doch stets auf sehr bestimmte positive Ziele hinarbeiten. Hält man nun diesen Maßstab z. B. an den größern Hippias, so kann er nach ihm auch vor den Gründen innerer Kritik nicht bestehen. Er hat entschiedene Aehnlichkeiten mit jenen Jugendwerken und enthält doch schon (p. 286 D. 288 A. 289 C. D. 292 D.) die Ideenlehre, was ferner in jenen nach der eben angedeuteten Richtung nur scheinbar ist, das ist in ihm vielfach wirklich. Er zeigt auch wiederum eben so unverkennbare Aehnlichkeiten mit anderen ächten Schriften, die mit Sicherheit oder doch Wahrscheinlichkeit einer Art Uebergangsstufe nicht lange nach Sokrates Tode zuzuweisen sind, wie z. B. dem Gorgias und Menon; ja nicht minder lassen sich endlich Gründe geltend machen ihn mit dem Philebos zusammenzustellen, daher denn auch bald dies, bald vielmehr eine Zurechnung zu den Jugendwerken, bald endlich zu denen jener

Uebergangsstufe von Seiten der verschiedenen Erklärer erfolgt ist*). Statt unsere Erkenntniß des platonischen Entwicklungsganges zu vervollständigen könnte er mithin nur dazu dienen sie zu verwirren. Aehnliches wird sich uns auch am ersten Alkibiades zeigen. In manchen jener obigen Dialoge liegt nun aber auch eine plumpe Nachahmung platonischer Stellen, die sich von einer freien Wiederbenutzung derselben durch ihren eigenen Urheber deutlich genug unterscheidet, liegen historische Unrichtigkeiten und Verwirrungen wie wir sie nicht Platon, sondern nur einem spätern, mit den wahren Verhältnissen nicht mehr vertrauten Verfasser zuschreiben können, liegen Widersprüche gegen die platonische Lehre in allen ihren Entwicklungsstufen, grobe Mißverständnisse derselben und Abweichungen von allen Arten platonischer Darstellungsweise, liegen so starke künstlerische Mängel auf der Hand wie sie Platon auch in seinen frühesten Schriften nie begangen hat. Der ganze philosophische Standpunkt in ihnen ist trübe und farblos, und auch die Sprache zeigt nicht selten deutliche Spuren einer späteren Zeit. Wir halten von obigen Dialogen den ersten Alkibiades, Theages und Kleitophon entschieden, den Ion mit Wahrscheinlichkeit für unächt, Ueberweg**) hat neben dem Parmenides auch noch den Euthyphron verdächtigt. Eine weitere Ausführung seiner bisher meist nur angedeuteten Gründe wird abzuwarten sein.

*) Man vgl. hierüber die Einl. unseres Uebers. von diesem Gespräche selbst S. 611 f., im Uebrigen aber besonders Zeller in der Zeitschr. f. d. Alterth. 1851 S. 256 ff.

**) S 250 f.

Ion.

Einleitung.

Wenn die Rhapsoden, so etwa beginnt Sokrates den ersten Theil seiner Unterredung mit Ion, doch jedenfalls durch ihren Vortrag den Sinn und Geist des Dichters ihren Zuhörern zum Verständniß bringen sollen, so müssen sie, so scheint es, dies Verständniß selbst besitzen (§. 2). Ion gibt das nicht blos zu sondern zieht auch, ohne daß Sokrates ihn irgend erst dahin drängt, sofort die weitere Consequenz, daß sie dann auch müßten als gelehrte Dichterausleger auftreten können, indem er für seine Person auch den Anspruch erhebt wirklich die bekanntesten gelehrten Homerausleger noch überbieten zu können (§. 3). Daß irgendwie von andern Rhapsoden je ein Gleiches oder Aehnliches geschehen sei erfahren wir von keinem sonstigen alten Schriftsteller, und auch der Verfasser des Ion deutet es uns nicht an. Wir haben es also, wie es scheint, hierin nur mit einer persönlichen Absonderlichkeit des einzigen Ion zu thun, und wie es mit der Berechtigung zu derselben stehe wird auch im Folgenden gar nicht weiter untersucht, denn zu dem Probestück welches er ablegen will kommt es nicht. Es wird mithin nur gezeigt: wenn er anders wirklich als sachgemäßer Ausleger des Homeros auftreten kann, so geschieht dies nicht in Folge wirklich klarer menschlicher Einsicht und Erkenntniß, sondern vermöge ihm unbewußter, ja

das klare Bewußtsein raubender göttlicher Führung und Begeisterung. Und dies Ergebniß erfolgt zunächst blos auf Grund seines Zugeständnisses daß er für seine Person nur als Homerausleger das Obige von sich rühmen könne, in Bezug auf die Auslegung aller anderen Dichter aber vollkommen untüchtig sei (§. 4 ff.). Von den Rhapsoden überhaupt ist in dieser Beweisführung nun eben durchaus nur in Bezug auf ihren eigentlichen Rhapsodenberuf, nur in Bezug auf den Vortrag, nicht aber die Auslegung der Dichter die Rede, sie werden in dieser Hinsicht anderen vortragenden oder aufführenden Künstlern, den Schauspielern, Chorsängern nebst Chorlehrern, an die Seite gesetzt, und nur in dieser Eigenschaft die Einseitigkeit ihrer Begeisterung, die einen jeden von ihnen immer nur zu Einem Dichter hinzieht, hervorgehoben, die doch als Grundlage der Beweisführung für den Ursprung jener Einseitigkeit in der Auslegungskunst des Jon dient, und bei ihm selber wird auf die Begeisterung die ihn beim Vortrage des Homeros ergreift zurückgegangen, um ihm dem Gedanken annehmlich zu machen daß auch bei der Auslegung nur eine solche Begeisterung ihn leite (§. 21—26). In einem zweiten Gesprächsgange wird ihm sodann nachgewiesen daß im Homeros sich Allerlei findet dessen Auslegung und Beurteilung in das eigenthümliche Erkenntnißgebiet aller möglichen anderen Künste, aber Nichts was speciell in ein der Rhapsodik eigenthümliches fällt, so daß Jon, wenn er jenes Alles dennoch auszulegen und zu beurteilen verstände, es doch wenigstens nicht als Rhapsode, sondern als ein jener andern Künste Kundiger verstehen würde, und überdies doch die eigentlichen Meister der letzteren von Fach es jedenfalls besser verstehen müssen (§. 27—37). Bei seinen hierauf angestellten Versuchen, der Rhapsodik dennoch ein solches eigenthümliches Gebiet zu erobern, wird er schließlich von

Sokrates dahin gedrängt alles Ernstes dieselbe mit der Feldherrnkunst als einerlei zu bezeichnen, wobei es doch wieder, seltsam genug, die letztere nicht mit ihr sein soll, und sich selbst folglich als den geschicktesten Feldherrn, eben vermöge seiner besondern Vertrautheit mit Homeros, aus dem man dies so wie alle andern Dinge lernen könne, was denn Sokrates sehr leicht dadurch widerlegt daß er, wenn dies wahr wäre, gewiß lieber in der hochgeachteten Stellung eines Feldherrn als in der wenig geachteten eines Rhapsoden auftreten würde (§. 37—43). Ob viele Rhapsoden wirklich im Ernste sich zu ähnlichen Behauptungen verstiegen oder auch nur hätten treiben lassen darf wohl mit Grund wiederum bezweifelt werden, ja es fragt sich sehr, welches thatsächliche Recht der Verfasser dazu hatte die Karikatur bei dem Einen Jon so weit zu treiben. Auch hier nun bleibt nur dasselbe Ergebniß übrig wie in dem ersten Theile des Gesprächs: entweder will Jon das eigenthümliche Erkenntnißgebiet der Rhapsodik nicht angeben oder er kann es nicht, weil es ein solches nicht gibt, und folglich beruht dann seine etwaige sachgemäße Auslegung des Homeros nicht auf Kunde, sondern bloß auf göttlicher Eingebung (§. 44. 45). Dies Ergebniß wird auch hier wieder ausdrücklich als dasjenige hingestellt zu welchem recht eigentlich die ganze Untersuchung hingeführt hat, und wenn man daher, wie doch Zeller*) zu thun scheint, annimmt daß die von dem Verfasser des Dialogs ausdrücklich ausgesprochene Absicht des Ganzen auch die wirklich von ihm verfolgte ist, so gesteht Zeller noch viel zuviel zu, wenn er den leitenden Gedanken desselben darin findet daß die unklare künstlerische Begeisterung nur untergeordneten Werth habe, so jedoch daß dieser Gedanke hier nicht, wie im Phädros p. 244 f. §. 48 ff. und der Apologie

*) In der Zeitschr. f. d. Alterthumsw. 1851 S. 261 ff.

p. 22 C. (S. 709 f. der Uebers. von Georgii), auf die Dichter selbst, sondern nur auf ihre Darsteller, die Rhapsoden, angewandt werde. Das Eigenthümliche ist hier vielmehr daß derselbe von der Darstellung und dem Vortrage der Dichter durch die Rhapsoden auch auf die richtige Auslegung und Beurteilung des Homeros übergetragen wird, zu welcher einzelne Rhapsoden möglicherweise befähigt sein könnten, und nicht ob die Begeisterung der Rhapsoden einen untergeordneten oder einen höheren Werth hat, sondern nur ob Begeisterung oder Erkenntniß sie leitet, wird ausdrücklich untersucht, der untergeordnete Werth der ersteren dagegen nur gleichsam gelegentlich mit angedeutet. So aber gilt es nur noch um so mehr, wie schon Schleiermacher*) bemerkte und Zeller von Neuem ausspricht, daß „der Gegenstand des Gesprächs selbst für den geringen Aufwand von Mitteln zu geringfügig erscheint." Vergeblich sucht man was gegen den einzelnen Rhapsoden Jon erwiesen wird in einen allgemeinen, die ganze Classe der Rhapsoden betreffenden Satz zusammenzufassen und muß vielmehr auf diese Weise urteilen daß dem Verfasser ein solcher bestimmter allgemeiner, durch diesen Dialog zu erweisender Gedanke gar nicht vorgeschwebt haben kann**). Höchstens ließe sich derselbe etwa so ausdrücken daß die homerischen Rhapsoden, sofern ihnen wegen der ihnen zu ihrer Kunst erforderlichen Vertrautheit mit dem Sinn und Geist des Homeros auch der nächste Anspruch darauf dessen beste Ausleger zu sein zukommen müßte,

*) Platons Werke, 3. A. I, 2. S. 312.

**) Ganz mit Recht findet daher Goethe in der Abh. „Plato als Mitgenosse einer christlichen Offenbarung" (in „Kunst und Alterthum"), so wenig es der Maske des Sokrates hier Ernst sei den Jon zu bekehren, so wenig sei es des Verfassers Absicht den Leser zu belehren. Alles zwecke blos auf die Beschämung des Rhapsoden hin.

doch jedenfalls diesen Anspruch nur kraft derselben Begeisterung erheben könnten, die sie bei ihrem Vortrage dieses Dichters, gerade so wie andere vortragende Künstler bei dem Vortrage anderer Dichter (§. 21—26), und die Dichter selbst bei ihren Dichtungen (§. 15—20) leitet, und nicht kraft wirklicher Sachkenntniß; denn zu der letztern Annahme stimme es einerseits nicht daß sie eben nur im Homeros zu Hause seien und folglich jedenfalls nur diesen zu erklären und zu beurteilen in Anspruch nehmen könnten (§. 4—14), andererseits führe dieselbe nothwendig zu der absurden Consequenz daß ihre Kunst alle anderen Künste in sich fassen müßte, wie z. B. namentlich auch die des Feldherrn (§. 27 bis 43); die erstere Annahme dagegen würde jene ihre Einseitigkeit vollkommen erklären, gerade so wie sie die Beschränkung ihrer eigentlichen Kunst auf den alleinigen Vortrag des Homeros und die anderer ähnlicher Künste auf den gewisser bestimmter anderer Dichter (s. §. 24 ff.) und der Dichter selbst immer nur auf bestimmte Dichtarten (s. §. 18 f.), ja der Tüchtigkeit in den Leistungen einzelner Dichter auf einige wenige Gedichte (s. §. 19 f.) vollständig erklärt (§. 15 bis 26). Im höchsten Grade auffallend ist es ferner daß nicht im Mindesten untersucht wird ob denn die eigentlichen gelehrten, allegorischen Homerausleger, deren im Gegensatz gegen die möglicherweise mit ihnen rivalisierenden homerischen Rhapsoden §. 3 Erwähnung geschieht, wirklich mit Erkenntniß zu Werke gehen, und daß überhaupt zur positiven Beantwortung der Frage, ob es denn eine solche allumfassende Erkenntniß gibt, welcher auch die Gesammtauslegung und Gesammtbeurteilung aller Dichter anheimfällt, nicht nur nicht das Mindeste geschieht, sondern auch geradezu der Schein erregt wird als ob die einzelnen Handwerke und Künste eine wirkliche Erkenntniß innerhalb ihrer besonderen Sphäre besäßen, und als ob es eine wirklich

kundige Auslegung und Beurtheilung des Homeros nur je nach den besonderen in den Kreis dieser oder jener Kunst fallenden Gegenständen, von denen bei ihm die Rede ist, und zwar durch die Meister der betreffenden Künste, gäbe (§. 28 ff. vgl. §. 4). Und das Auffallende dieser Erscheinung steigert sich noch wenn einmal zu diesen einsichtigen Auslegern und Beurtheilern in Sachen ihres Berufs auch die Wahrsager und Seher gerechnet (§. 4. 34 f.), andererseits aber vielmehr zu Denen mitgezählt werden die nicht vermöge wirklicher Erkenntniß, sondern bloser göttlicher Begeisterung ihre Aussprüche thun, gleich den Dichtern selbst und ihren Darstellern (§. 19). Nicht minder enthalten die Aussagen des ersten und die des zweiten Gesprächstheils einen — sei es nun wirklichen sei es blos scheinbaren — Widerspruch gegen einander. Denn in jenem wird §. 9 ff. „vorausgesetzt, die Dichtkunst „sei Eine, dann aber in diesem der Grundsatz aufgestellt, „jede Kunst sei Eine durch ihren Gegenstand, und zuletzt „wird angedeutet, die Dichtkunst habe viele von einander „verschiedene Gegenstände, wornach sie dann allerdings nicht „Eine sein würde" *). Und wenn es sich nun auch in diesem Dialog um den Begriff der Poesie als solchen gewiß nicht handelt (s. u.), so ist doch ebenso gewiß damit noch nicht, wie Hermann **) meint, der Anstoß beseitigt daß Nichts geschieht um diesen Widerspruch auch nur zum Bewußtsein zu bringen, und daß der ganze Dialog so gut wie Nichts enthält was zu seiner auch nur annähernden Auflösung beitragen könnte. Wo Platon selber scheinbare Widersprüche oder halbe Wahrheiten in seinen Schriften vorbringt, da läßt er es ja doch nie daran fehlen sie ausdrücklich als solche

*) Schleiermacher a. a. O. S. 182.
**) Plat. Phil. S. 435 ff.

hervorzuheben und die nöthigen Andeutungen zu geben wie der Leser selbst sich dieselben zu berichtigen habe.

Diese letztgenannten Anstöße bleiben aber wohl auch dann bei Bestande wenn man vielmehr annehmen wollte, der wirkliche Zweck des Gesprächs sei auch hier, wie öfter bei Platon, ein viel weiter reichender und tiefer greifender als der ausdrücklich angegebene. Ohnehin aber fehlt es in dem Dialoge, wie doch sonst nie in ähnlichen Fällen, an jeder bestimmten hierauf abzielenden Andeutung oder jedem sonstigen festen Anhalt für eine solche Meinung, wie auch dies bereits Schleiermacher*) vollkommen richtig bemerkt hat, und so geht in der That derselben, in welcher Form sie auch auftreten möge, von vorn herein die Berechtigung ab**). Die einzelnen Versuche dieser Art treten aber auch meistens ausdrücklich mit dem einfachen Thatbestande, wie er im Obigen dargelegt worden ist***), in Widerspruch. Dies gilt freilich auch von der gerade entgegengesetzten Behauptung von Arnold †), als wäre der Dialog überall gar nicht auch gegen die Dichter selbst, sondern bloß gegen die Rhapsoden gerichtet, die jedoch genauer nur als besondere Vertreter einer eigenthümlichen Art von Dünkelweisen, nämlich der Kunstschwätzer, anzusehen seien — eine Annahme die jeder sachlichen Begründung ermangelt ††). In das andere Extrem aber verfällt Heffter †††). Nach ihm ist der

*) a. a. O. S. 312.
**) Dies gilt auch gegen des Uebersetzers eigene Aeußerung in Jahns Jahrb. LXVII. S. 274.
***) In größter Kürze gibt denselben vortrefflich bereits Schleiermacher S. 181 an.
†) Platons Werke I. S. 139 f.
††) Vgl. hierüber auch Hermann a. a. O. S. 603. Anm. 267.
†††) Ueber Platon's Jon, in der Zeitschr. f. d. Alterthumsw. 1843 S. 716 f.

Zweck des Ganzen, Andeutungen zu geben wie man dichterische Werke zu handhaben, zu lesen, wie man über die Dichtkunst zu denken, zu philosophieren habe, sofern es zwar 1) eine allgemeine Theorie derselben gebe, und wer sie besitze über alle Dichter urteilen und ihren Werth bestimmen könne, denn die Dichtkunst sei nur Eine (§. 9 ff.), allein 2) der Ursprung derselben liege in einer geheimnißvollen göttlichen Gabe, so daß sie sich in so fern doch wieder einem vollständigen theoretischen Begreifen entziehe, und gleich wunderbar sei 3) die Fortpflanzung dieser göttlichen Begeisterung vom Dichter selbst auf seine Darsteller und sein Publikum; endlich 4) sei von jener Theorie der Dichtkunst zu unterscheiden die Kenntniß von Sachen welche vom Dichter berührt werden, und die man nur äußerlich zum Verständnisse von Gedichten bedarf, die aber auch eben deßhalb nur Nebensachen seien, so daß man nicht auf ihre Kenntniß, sondern nur auf die des Wesens der Poesie selber stolz sein dürfe. Man kann sich wohl kaum ein ärgeres Hineintragen von Gedanken die sich der Leser des Dialogs bei seiner Lectüre allerdings machen kann in den Sinn und Geist der Schrift selbst und ihres Verfassers vorstellen. Aber auch die Art wie Socher*), Hermann**) Stallbaum***) und Steinhart†) die ganze Tendenz des Dialogs gerade so sehr, wo nicht noch mehr gegen die Dichter selbst wie gegen die Rhapsoden gerichtet erblicken, überhaupt also gegen die Dichter mit ihrem ganzen Anhange von Darstellern und Auslegern, ja ganz allgemein gegen alle bewußtlos schaffenden Künste, ist keineswegs frei von dem geltend gemachten Bedenken. Und über-

*) Ueber Platons Schriften S. 201.
**) a. a. O. S. 436 f.
***) Platonis opera IV, 2 (2. A.) p. 333 f.
†) In H. Müllers Uebers. I, S. 10.

dieß „muß man," wie Zeller*) richtig bemerkt, „in diesem „Fall nur um so mehr fragen, ob wohl Platon für die Rich„tung deren Mängel er aufdecken wollte keinen bedeuten„deren Vertreter gewählt haben würde." Stallbaum nähert sich dabei Arnold, Steinhart aber Heffter an. Nach Stallbaum soll nämlich der Dialog zeigen daß die Rhapsoden bei ihrem Vortrage (!) der Dichter nicht einmal von einer ursprünglichen, sondern nur von der der Dichter abgeleiteten Begeisterung getragen würden, und daß dagegen jede begriffliche Erkenntniß eben so wohl wie jede specielle Sachkunde im Gebiete der einzelnen Künste ihnen vollständig abgehe, daß aber allerdings auch die Dichter selbst nur in Bezug auf die Ursprünglichkeit ihrer Begeisterung einen Vorzug vor ihnen haben, und so solle denn überhaupt in dieser kleinen Schrift dargethan werden welche Stellung den der Poesie dienenden aufführenden Künsten zusammt der Poesie selber einzuräumen sei. Hermann aber bemerkt im schärfsten Gegensatz gegen Heffter gewiß so viel richtig, daß es hier bei Weitem nicht so sehr um den Begriff der Poesie als solchen, als vielmehr um das Verhältniß ihrer thatsächlichen Aeußerungen zu den Anforderungen der Wissenschaft sich handle oder, mit anderen Worten, um den praktischen Werth oder Unwerth der ersteren, welcher vom sokratischen Standpunkte aus ganz mit ihrer größeren oder geringeren Annäherung an letztere zusammenfalle; und wenn folglich, wie Hermann durchaus richtig gegen Schleiermacher**) geltend macht, von diesem Standpunkte aus auch geradezu Wissenschaft und Kunst nothwendig zusammenfallen müssen, und nur der Unterschied des kunstlosen Gewerbes von ihr übrig bleibe, so könne es auch nicht auffallen Dichter und Rhap-

*) a. a. O. S. 262.
**) a. a. O. S. 182. 183.

soden hier in Eine Classe — nämlich in die eben dieses Gewerbes — geworfen zu sehen, da der Vorzug der ersteren, schöpferisch zu sein, durch die Bewußtlosigkeit ihres Schaffens bedeutungslos gemacht werde. Auch die unmittelbare Begeisterung des Dichters erstrecke ja nämlich ihren adelnden Einfluß immer nur auf das einzelne Erzeugniß, nicht auf die Thätigkeit des Dichters im Ganzen; und da sie nicht in der Gewalt des Menschen stehe, so verbürge das Gelingen eines einzelnen Werkes, wie bei Tynnichos (§. 19 f.), noch nicht das der übrigen. Wenn daher, meint Hermann, das nächste Ergebniß des Gespräches auch nur dies sei, daß der Rhapsode kein Lehrer dessen sein könne was er vorträgt, so erstrecke sich dies doch von selbst auch über den Dichter, und es sei daher der letzte Grundgedanke des Dialogs wirklich der von Wiegand*) nur zu allgemein gefaßte, der Gegensatz zwischen Wissen und bloßem Meinen, zwischen dem wahren Weisen und dem eitlen Wißling. Um so mehr müßte man nun aber von Hermann darüber Aufklärung erwarten, was sich denn eigentlich der Verfasser dabei gedacht hat wenn er, ohne die geringste Andeutung daß es ihm nicht Ernst hiemit sei, dem Wagenlenker, dem Fischer und ähnlichen Leuten §. 28 ff. nicht etwa ein bloßes richtiges Vorstellen und Meinen, sondern ein wirkliches Wissen in ihrem Fache zuschreibt, welches er doch zuvor den Dichtern abgesprochen hat. Allein vergebens sucht man bei Hermann nach einer Antwort auf diese Frage. Eine ganz andere Auffassung gerade dieses Punktes nun legt Steinhart**) an den Tag. Nach ihm soll der Dialog ein erster Versuch

*) Ueber den Zweck welchen Platon bei der Abfassung seines Dialogs Jon vor Augen gehabt, in der Allgemeinen Schulzeitung 1828. S. 1294 ff.

**) a. a. O. S. 12 f.

Platons sein zu zeigen daß zunächst die Kunst des Darstellers von Dichterwerken mit der ihr allerdings unentbehrlichen Begeisterung für den Dichter und Congenialität mit ihm sich nicht, wie gewöhnlich geschieht, begnügen, sondern zugleich eine auf klarer Erkenntniß beruhende Auslegung desselben mit sich verbinden, und daß eben so die Poesie selbst von der Grundlage genialer Begabung und Begeisterung aus zugleich zum Bewußtsein ihres Begriffes vordringen müsse. Und für einige Grundzüge zur Gewinnung dieses Begriffes glaubt denn Steinhart auch schon gewisse positive Andeutungen in der kleinen Schrift zu erblicken. Hier nun begegnet er sich nicht bloß mit Heffter, sondern auch mit Wiegand. Obwohl nämlich der Letztere der „gewöhnlichen" seitdem von Heffter erneuerten Ansicht widerspricht, als werde im Jon vom Wesen der Poesie gehandelt, so macht er doch andererseits selbst*) den zweiten Theil dieses Gesprächs zu einer Folgerung aus dem ersten, indem nach ihm der erste beweisen soll daß der Rhapsode keine allgemeine und wissenschaftliche Ansicht von dem Wesen der Poesie habe, und der zweite, daß derselbe dann auch nicht einmal den Homeros verstehe, indem ihm dann nichts Anderes übrig bleiben könnte als die Kenntniß und Beurteilung der einzelnen Theile der homerischen Gesänge, die doch vielmehr von den einzelnen Sachverständigen weit richtiger beurteilt werden. Allein der Verfasser gibt wiederum nicht die mindeste Andeutung davon daß es ihm kein Ernst damit sei, wenn er gerade umgekehrt den zweiten Gesprächsgang ausdrücklich als einen solchen darstellt welcher von vorn an selbstständig die Sache noch einmal nur von einer anderen Seite her anfaßt. Und auch die Ansicht welche Heffter, Wiegand und Steinhart**)

*) a. a. O. S. 1292.

**) a. a. O. S. 6 f.

gemeinsam ist, als handelte es sich im ersten Theil mehr um den Begriff und das formale Princip, im zweiten um die einzelnen äußeren Stoffe und Gegenstände, um das mehr Materiale der Poesie, entbehrt jedes thatsächlichen Anhalts. Denn in Wahrheit steht im ersten Theil nur daß die Dichtkunst ein Ganzes für sich sei, und daß eine wirklich auf Erkenntniß gegründete Auslegung und Beurtheilung eben daher auf die Erkenntniß dieses Ganzen gegründet und daher alle in dasselbe gehörigen Darstellungen zu umfassen vermögend sein müsse*) (§. 9—13), und daß ja die in einer jeden von ihnen sich findenden Stoffe schließlich dieselben wie in jeder anderen sind (§. 4—8). Nicht bloß der zweite, sondern eben so gut schon der erste Abschnitt spricht also von den allerlei Materien die man in einem Gedicht behandelt und berührt findet, und der Gedanke daß für eine jede derselben specielle Sachverständige die competenten Ausleger und Beurteiler seien wird auch in ihm bereits angeregt (§. 4 f.). Daß dieß Alles aber nur Nebensachen, daß das was die Poesie zu einem Ganzen macht, daß also ihr Wesen überhaupt nicht in ihren Stoffen, daß es gar nicht im Stoffe liegt**), alle diese Folgerungen mag sich wiederum ein denkender Leser leicht hieraus ziehen können, nur Schade aber daß der Verfasser selber sie sich nicht gezogen haben kann! Denn entweder hat doch Homeros nach seiner Ansicht über alle diese Stoffe aus bloßer Begeisterung eben so gut geredet wie nur je ein wirklich Sachverständiger. Dann aber

*) Und streng genommen steht nicht einmal so viel da, s. die Inhaltsangabe.

**) Solch einen Gedanken findet Steinhart a. a. O. S. 6 im zweiten Gesprächsgange wenigstens mittelbar und wie von ferne angedeutet. S. dagegen schon Schleiermacher a. a. O. S. 182.

müßte es nicht bloß auch Jon können, sondern man sieht dann auch nicht ab wo auf diese Weise der Vorzug der Einsicht vor der Begeisterung bleibt. Oder aber, wie Steinhart*) unwahrscheinlich genug meint, er gesteht dem Homeros im Ernst eine gründlichere Kenntniß der verschiedenartigsten Künste zu und will nur dagegen sich aussprechen als ob in solchem vereinzelten Wissen das Werk des Dichters oder auch des Rhapsoden bestehe. Dann aber könnte er doch unmöglich den Rhapsoden damit lächerlich machen, wenn dieser behauptet daß Homeros in seinen Gedichten auch die Kenntnisse eines tüchtigen Feldherrn ausgesprochen und er sie sich aus ihnen angeeignet habe, denn auch dies Letzte konnte ja so recht wohl möglich sein. Ungleich richtiger hat daher ohne Zweifel Schwalbe**) gesehen, wenn er im Gegentheil auch den Homeros selber hier (§. 27—43 bes. §. 41 z. E.) einer oberflächlichen Schein- und Vielwisserei angeschuldigt findet, und Nitzsch***), wenn er von hier ausgehend sogar den Zweck des Ganzen dahin bestimmt, zu zeigen daß, wenn die Dichter ihren Verehrern mit der Kenntniß ihrer Verse auch schon wirkliche Kenntniß der von ihnen dargestellten Sachen zu verleihen vermöchten, jeder beliebige noch so einfältige Rhapsode, der nur seinen Homeros auswendig weiß, sich mit Recht für überaus weise ansehen dürfte, daß in Wahrheit vielmehr die Dichter statt klarer Erkenntniß nur eine unklare Begeisterung besitzen

*) a. a. O. S. 6.

**) Oeuvres de Platon I. p. 389, mir nur aus Steinharts Mittheilung a. a. O. bekannt. Auch Daumer Prolegomena et adnotationes in Ionem, Platonis dialogum, Insbruck 1861. 4. steht mir nicht zu Gebote.

***) In seiner Ausgabe des Jon, Leipzig 1822, p. 12. Ebenso Munk, die natürliche Ordnung der platonischen Schriften S. 140 ff.

und nur diese jenen ihren Verehrern mitzutheilen vermögen, daß daher die Letzteren auch nicht einmal die Erkenntniß des Wesens der Dichtkunst, geschweige denn des Wesens aller von den Dichtern behandelten Gegenstände und der Künste in welche dieselben einschlagen, besitzen, daß vielmehr solche Kenntniß nur durch die Philosophie erworben werde, und daß daher jene Leute auch immer nur von einzelnen Dichtern angezogen werden und keineswegs über alle zu urteilen sich auch nur selber anmaßen. Erwägt man nun überdies die vielen unverkennbaren Schwächen dieser kleinen Schrift, so lassen sich dieselben, unter der Voraussetzung daß Platon wirklich ihr Verfasser ist, wohl nur dann begreifen wenn dieselbe wenigstens nur eine seiner frühesten Jugendarbeiten oder gar die allerfrüheste war, und da dürfte denn nun die von Nitzsch vorgetragene Auffassung derselben wohl die einzige sein die nicht von dem Bedenken getroffen wird welches Zeller mit den Worten ausspricht: die Ausführung des platonischen Gedankens von der unklaren Begeisterung nicht an dem Dichter selbst, sondern nur „an dem Rhapsoden „scheint sich schon im Allgemeinen besser für den Nachahmer „zu schicken, der ein bereits ausgesprochenes Thema zu einer „weiteren (übrigens auch schon von Xenoph. Mem. IV, 2, 10 „an die Hand gegebenen) Variation verarbeitet, als für den „selbständigen Denker, dem seine Idee schwerlich gerade an „dem unbedeutendsten Stoffe zuerst aufgeht." Allein auch bei dieser Auffassung von Nitzsch bleibt es auffallend daß es rein dem Leser überlassen wird die obige Frage, ob denn Homeros, ob überhaupt die Dichter selber die nöthige specielle Sachkenntniß der von ihnen behandelten und berührten Gegenstände besitzen, sich nicht allein zu beantworten sondern sogar sie sich auch nur zu stellen, und der Seitenhieb welcher allerdings §. 41 z. E. in dieser Hinsicht unleugbar auch gegen die Dichter selbst ausgetheilt wird erscheint doch

so sehr als ein nur gelegentlicher daß er nicht wohl in solcher Weise zum eigentlichen Ausgangspunkt der Gesammtauffassung des Dialogs gemacht werden darf. Und ferner haben wir schwerlich ein Recht, so wie Nitzsch es thut, Alles was in demselben von Ion oder von den Rhapsoden gesagt wird überhaupt auf alle Verehrer der Dichter auszudehnen. Ueberdies aber ist auch diese Auffassung nicht geeignet weder die schon hervorgehobenen Anstöße noch auch ein bisher noch unbesprochenes, aber unmittelbar mit ihnen zusammenhängendes Bedenken zu beseitigen.

Wo nämlich Platon in seinen Schriften sonst auf ähnliche Fragen zu sprechen kommt (Phädr. p. 244 f. §. 48 ff. 247 ff. §. 58 ff. Men. p. 99 C ff. Gastm. p. 209), da stellt er stets die Sache so dar daß göttliche Begabung und Führung, Trieb und Begeisterung in Verbindung mit klarem Nachdenken, auch wenn das letztere sich über den Standpunkt der richtigen Meinung und Vorstellung nicht erhebt, immer noch Großes und Tüchtiges auf den verschiedensten Gebieten, wenn schon hinter den Schöpfungen wahrhafter Erkenntniß Zurückstehendes, hervorzubringen vermöge, und ein solches Nachdenken über die Gegenstände ihrer Kunst wird den großen Dichtern z. B. im Phädr. p. 268 C ff. §. 116 ff. ausdrücklich zugesprochen. Hier dagegen schaffen sie alle ihre wahrhaft trefflichen Gedichte durch die Begeisterung und Erregung allein, und sie werden innerhalb derselben als vollkommen sinn- und bewußtlos, „als ein verstand- und willenloses Organ der Gottheit, nicht nur als gotterfüllt" dargestellt*). Im Menon erscheint die göttliche Führung als ein gewisser, theilweiser Ersatz für die fehlende Erkenntniß und deren Sicherheit und Festigkeit, als ein Band welches

*) Ed. Müller Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten, Breslau 1834. I. S. 48.

die flüchtige und schwankende richtige Vorstellung bindet und ihr einen gewissen Halt gibt, hier dagegen lediglich als Etwas was ganz vorübergehend die Dichter überkommt und den guten freilich wiederholt zu Theil wird, aber zuweilen auch ausnahmsweise einmal sonst ganz erbärmlichen — wie Tynnichos — in einem solchen Maße zu Theil werden kann daß sie einzelne Gedichte hervorbringen welche die besten ähnlichen Schöpfungen der besten überragen (§. 19 f.). Weit gefehlt also daß hier von einem Gegensatz zwischen Meinen und Wissen die Rede wäre, wie Hermann und Wiegand wollen, die Begeisterung ist es vielmehr welche hier dem letzteren entgegengestellt wird, während nach Platons ächter Lehre auch das letztere nicht ohne Begeisterung zu Stande kommt und diese philosophische Begeisterung der poetischen nahe verwandt und nur eine weit höhere Stufe des gleichen Triebes ist*). Und nicht minder verfehlt ist auch die Behauptung Hermanns**), daß die göttliche Eingebung hier „lediglich als ein Auskunftsmittel zur Erklä„rung der Ausnahme erscheine daß so manche Dichter auch „ohne die wissenschaftliche Erkenntniß des Ganzen, welche So„krates zum Gelingen menschlicher Handlungen fordert, im „Einzelnen gleichwohl wahrhaft Treffliches leisten." Denn nicht manchen Dichtern, sondern den Dichtern überhaupt wird hier ausdrücklich diese Erkenntniß abgesprochen. Diese ganze von Ast***) richtig erkannte Schwierigkeit haben nun Ed. Müller†), Nitzsch††) u. A. nicht anders zu beseitigen gewußt als indem sie diese Aeußerungen des Sokrates über

*) Vgl. Susemihl Plat. Phil. I. S. 251 f. 399 f.
**) a. a. O. S. 436.
***) Platons Leben und Schriften S. 467.
†) a. a. O. S. 48 ff.
††) a. a. O. p. 16—19.

die Dichter für reine Ironie erklärten, wogegen aber Steinhart*) mit Recht bemerkt daß dafür die ganze längere Rede in welcher derselbe sie thut, einen viel zu feierlich-erhabenen Ton anschlägt, und daß Platon überdies nirgends den Sokrates auch nur zum Scherz in längeren Reden ganz falsche Richtungen vertheidigen läßt. In der That jedoch sieht man andererseits nicht ab, wo in derselben der Ernst aufhört und die Ironie anfängt. Eine solche Unklarheit aber zeigt Platon sonst auch in seinen frühesten Schriften nicht, und man muß daher sehr bezweifeln ob sich dies Alles aus seinem bei der Abfassung des Jon noch unentwickelten Standpunkt erklären läßt. Daß andererseits der Jon wegen seiner Abweichungen vom Phädros nicht Nachahmung des letzteren sein könne, daß überhaupt die Unklarheiten und Schwankungen welche uns im Jon entgegentreten von der Art seien daß gerade ein Fälscher sie vermieden haben würde**), wird sich schwerlich mit Grund behaupten lassen. Uebertreibungen und Mißverständnisse pflegen vielmehr gerade Nachahmern häufig zu begegnen, und gerade von einem solchen läßt es sich am Ehesten denken daß er die wissenschaftlichen Probleme welche sein Werk einem nachdenkenden Leser stellen mußte sich selber gar nicht zum Bewußtsein gebracht hatte.

Daß aber der kleine Dialog im Uebrigen nichts so Eigenthümliches enthält daß ihn ein nicht ganz ungeschickter Nachahmer nicht hätte zusammensetzen können hat Zeller zur Genüge erwiesen und am Vollständigsten nach dem Vorgange Anderer die Stellen platonischer Schriften gesammelt mit denen der Jon zum Theil wörtlich übereinstimmt. „Daß die Dichter ohne klares Bewußtsein, von „den Musen begeistert, sprechen, lesen wir p. 533 E. (§. 16)

*) a. a. O. S. 10 f.
**) Hermann a. a. O. S. 435. 436.

„534 E. (§. 19 f.) 536 A. (§. 24) zum Theil mit denselben „Worten wie Phädr. p. 245 A. (§. 49); daß sie darin mit „den Sebern auf gleicher Linie stehen, 534 C. (§. 19) wie „Apol. 22 C. vgl. Men. 99 C.; daß sie ihre Fertigkeit nicht „der Kunst und Wissenschaft, sondern göttlicher Schickung „verdanken (Apol. 22 C. Phädr. 244 C. §. 48) wird 532 C. „(§. 9) 533 D. (§. 15) 534 C. (§. 18) 535 A. (§. 20) 536 C. „D. (§. 26) mit ermüdender Wiederholung des gleichen „Gedankens und Ausdrucks eingeschärft; wenn eben dieser „Satz als der Hauptsatz des Ganzen auch am Schlusse des „Gesprächs wiederkehrt, so erinnert dies an den analogen „Schluß des Menon, dem auch das θεῖος (p. 542 A. §. 45 „Men. 99 C. D.) sammt der Bemerkung daß den Dichtern „der νοῦς fehle (p. 534 C. D. §. 19. Men. 99 C. E.) entnom„men sein kann; die Wirkung der poetischen Begeisterung „auf den Menschen wird 535 C. (§. 22) 536 C. (§. 26) in „ähnlichen Ausdrücken geschildert wie im Gastmahl 215 E. „die ergreifende Wirkung der sokratischen Reden;" endlich 537 ff. (§. 27—43), bes. 540 D ff., wird ganz derselbe Wahn wie Apol. 22 C. Staat X. 598 D. angegriffen, daß die Dichter und namentlich Homeros in Folge ihrer Dichtkunst auch alles Andere wissen. Was sich also nur in Platons Schriften irgend Verwandtes findet, das scheint Alles recht geflissentlich im Jon zusammengetragen zu sein, und mit Recht findet es Zeller wahrscheinlicher daß ein in ihnen bewanderter, nicht ganz ungeschickter Nachahmer alle diese zerstreuten Andeutungen im Jon weiter ausführend zu einem Ganzen vereinigte, als daß umgekehrt die Bruchstücke Dessen was Platon selbst in einem seiner frühesten oder geradezu in seinem ersten Werke zusammengefaßt hatte „an entlegenen „Orten der späteren in dieser vollständigen Vertheilung „wieder auftauchen." Ohnehin sind es ganz andere Themen welche Platon sonst in seinen frühesten Schriften, im kleinen

Hippias, Lysis, Charmides, Laches, Protagoras behandelt, der wissenschaftliche und künstlerische Bau derselben ist ein ganz anderer, und man vermißt Nichts wenn man den Jon aus der Reihe der platonischen Werke ausscheidet. Dazu kommt daß er im Einzelnen (s. Anm. 9—12. 13. 16. 22. 25. 30. 34. 35. 41. 42. 46) noch mancherlei auffallende Mängel an den Tag legt, und daß namentlich die Haltung des Sokrates eine von der sonst bei Platon stets beobachteten vielfach abweichende ist.

Aus dem Allem folgt nun aber noch nicht daß der kleinen Schrift vollständig alles Eigenthümliche in der Beweisführung und Anordnung abgehen müßte, und als ob sie nicht Einzelnes enthalten könnte was Platons vollständig würdig wäre, wie dies namentlich von dem anmuthigen Gleichnisse des Magneten (§. 15—26) gilt. Indessen mag immerhin zugegeben werden daß die Entscheidung darüber ob wir in ihr eine Jugendarbeit Platons oder eine fremde Nachahmung vor uns haben so schwierig ist wie in keinem anderen Falle, und daß sich die Unmöglichkeit der ersteren Annahme keineswegs so sicher wie Ast*) meinte darthun, sondern nur ihre Richtigkeit mit Schleiermacher, Goethe**), Zeller***), Deuschle†), Sybrandi††) u. A. sehr entschieden in Zweifel ziehen läßt. Jedenfalls war der Verfasser kein ganz geistloser Mann.

*) a. a. O. S. 466 ff.

**) a. a. O. Manche Argumente Goethes sind freilich gegen Irrthümer gerichtet die nicht bloß der Verfasser des Jon, sondern auch der ächte Platon selbst in andern Schriften begangen hat.

***) Zeitschr. f. d. Alterth. 1851. S. 261 ff. vgl. Phil. d. Gr. 1. Aufl. II, S. 303. Anm. 1 und 2. Aufl. II, 1. S. 322 Anm. 1.

†) In Jahns Jahrb. LXXXV (1862) S. 695.

††) De Platonis Gorgia, Harlem 1829. 8. p. 146.

Das Gespräch zwischen Sokrates und Jon wird in eine Zeit verlegt in welcher Ephesos noch unter der Civil- und Militärgewalt von Athen stand (§. 42), was schwerlich noch 407 v. Chr. der Fall war, als Phanosthenes (§. 42) seinen Feldzug gegen Andros machte (s. Anm. 43), denn Ephesos fiel wahrscheinlich vielmehr bereits um 413 oder 412 mit den meisten anderen athenischen Bundesgenossen ab. Die Athener müssen diesen Mann daher auch schon früher als Feldherrn verwendet haben, und Ast*) irrt wenn er meint, wir hätten uns die Unterredung als nach 407 gehalten zu denken**). Ebenso willkürlich aber setzt Munk dieselbe um 420 an. Der Verfasser läßt uns in Wahrheit zwischen den Jahren etwa von 420—412 die freie Wahl.

*) a. a. O. S. 469.

**) S. bes. Hermann a. a. O. S. 605, Anm. 273. Munk a. a. O. S. 147 f. Gegen den Letztern aber vgl. Susemihl in Jahns Jahrb. LXXVII (1858) S. 843 und unten S. 314 die Anm.

Inhaltsangabe des Jon.

Einleitung. Ironisches Lob der Rhapsoden. Sie besitzen das beste Verständniß der Dichter, §. 1. 2. Jon behauptet sogar als der beste Rhapsode auch der beste Ausleger des Homeros zu sein, §. 3.

Abhandlung. Es fragt sich ob Jon dies aus wirklicher Erkenntniß ist oder auf welche andere Weise er hiezu angeleitet wird.

I. Jon vermag nur den Homeros auszulegen, §. 4.

A. Dies beweist aber daß keine wirkliche Erkenntniß ihn dabei leitet; denn

1) die von Homeros behandelten Gegenstände finden sich auch bei anderen Dichtern wieder (§. 4. 5), und wenn Homeros dieselben vortrefflicher behandelt, so ist es doch immer Sache Einer und derselben Erkenntniß innerhalb desselben Gebietes das Richtige und das Verfehlte zu beurteilen, §. 6 bis 8.

2) die Dichtkunst bildet ein abgeschlossenes Ganzes, gerade eben so wie die Malerei, Musik und jede andere Kunst, und dieselbe Betrachtungsweise welche innerhalb jeder anderen gilt muß mithin auch innerhalb ihrer gelten; Jeder aber wird es für eine ungereimte Behauptung erklären daß Jemand nur die Werke eines einzelnen Malers, Musikers u. s. w. auszulegen und zu beurteilen vermöchte, §. 9—14.

B. Wenn es daher dem Jon dennoch in Bezug auf die Dichtkunst so ergeht, so erklärt sich dies nur daraus daß er dabei mit derselben bewußtseinraubenden Begeisterung verfährt von welcher die Dichter selbst bei ihren Schöpfungen getrie-

ben werden, und die sich von ihnen auch auf ihre Darsteller und ihr Publikum fortpflanzt, §. 15—26.

II. Jon muß zugeben daß er von den im Homeros behandelten Gegenständen Vieles keineswegs besser auszulegen und zu beurteilen vermag als die speciellen Sachkundigen, und es fragt sich daher, ob andere übrig bleiben, für welche der Rhapsode dieser specielle Sachkundige selber ist, §. 27—36. Solche wollen sich aber anfänglich gar nicht zeigen, §. 37—39, und als Jon endlich die Rhapsodenkunst geradezu mit der Feldherrnkunst in Eins setzt (§. 39—41), ficht Sokrates gegen seine Ausreden siegreich durch, daß er dann lieber als Feldherr auftreten würde denn als Rhapsode (§. 42. 43).

Schluß. Und so ist denn auch hier wieder das Ergebniß dasselbe. Wenn Jon wirklich der beste Homerausleger ist, so ist er es doch nicht aus wirklicher Kunde und menschlicher Einsicht, sondern vermöge göttlicher Begeisterung, §. 44. 45.

Jon.

Sokrates. Jon.

1. (§. 1.)*) [p. 530.] Sokrates. Dem Jon ein Willkommen! Von wo kommst du uns denn jetzt hergewandert? Doch was frage ich nur! Gewiß aus deiner Heimat Ephesos?

Jon. Keineswegs, Sokrates, sondern aus Epidauros [1]) vom Asklepiosfeste.

Sokrates. Wie, stellen die Epidaurier dem Gotte zu Ehren auch einen Wettkampf von Rhapsoden an?

Jon. Ja freilich, und nicht das allein, sondern auch musische Wettkämpfe aller andern Art [2]).

Sokrates. Nun, und wie? Da hat denn auch gewiß unser Freund Jon mitgekämpft? und mit welchem Erfolge that er es?

Jon. Den ersten Preis trugen wir davon, mein Sokrates.

Sokrates. Vortrefflich! Sorge denn dafür daß wir auch in den Panathenäen siegen.

Jon. Das soll geschehen, so Gott will.

(§. 2.) Sokrates. (Höre einmal,) Jon, ich habe wahr-

*) Die Paragrapheneintheilung im Jon ist eine vom Uebersetzer selbst gemachte.

haftig schon oft euch Rhapsoden wegen eurer Kunst beneidet; denn wie wäre es nicht beneidenswerth daß ihr einerseits, was euer Aeußeres anlangt, dasselbe stets so daß es der Würde eurer Kunst entspricht, herausschmücken und so stattlich wie möglich angethan auftreten müßt*), andererseits in die Nothwendigkeit versetzt seid euch neben vielen andern trefflichen Dichtern mit dem Homeros, dem trefflichsten und göttlichsten von allen, zu beschäftigen, und daß ihr nicht bloß seine Worte auswendig wissen, sondern auch seinen Sinn und Geist kennen müßt! Es kann nämlich doch wohl Keiner für einen Rhapsoden gelten, wenn er nicht versteht was der Dichter meint; denn der Rhapsode soll (doch gerade) seinen Zuhörern den Sinn und Geist des Dichters zum Verständniß bringen, und das kann er unmöglich gehörig thun, wenn er (selber) nicht versteht was der Dichter meint. Dies Alles also ist (an euch) beneidenswerth.

2. (§. 3.) Jon. Sehr wahr, lieber Sokrates. Mir für mein Theil hat daher**) dies auch die meiste Mühe gemacht bei meiner Kunst. Dafür glaube ich aber auch daß ich (jetzt) am besten von allen Menschen über den Homeros zu reden weiß, so daß weder Metrodoros aus Lampsakos [3]) noch Stesimbrotos aus Thasos [4]) noch Glaukon [5]) noch irgend ein Anderer, so Viele je gelebt haben, so viele schöne Gedanken (und Auslegungen) über den Homeros vorzubringen vermocht hat als ich es vermag.

Sokrates. Das ist ja herrlich, lieber Jon, denn ich darf sonach offenbar zuversichtlich hoffen daß du mir ein Probestück von ihnen nicht vorenthalten wirst.

*) Vgl. unten §. 22. 42.
**) ἔμοιγ' οὖν aus den meisten Handschrr. mit Hermann und Stallbaum 2. A. statt ἐμοὶ γοῦν.

Jon. Gewiß nicht, und es lohnt auch schon der Mühe zu hören wie schön ich den Homeros zu verherrlichen weiß [6]), so daß ich wohl meine, ich verdiente von seinen Verehrern mit einem goldenen Kranze bekränzt zu werden*).

(§. 4.) Sokrates. Jedenfalls werde ich mir auch noch die Zeit nehmen dergleichen von dir zu hören. [p. 531.] Für jetzt aber beantworte mir nur die Frage**), ob du bloß in Bezug auf den Homeros zu solchen Auseinandersetzungen so geschickt bist oder auch in Bezug auf Hesiodos und Archilochos [7])?

Jon. Keineswegs, sondern nur in Bezug auf Homeros, denn das scheint mir ausreichend.

Sokrates. Gibt es nun aber nicht Dinge über welche Homeros und Hesiodos dasselbe sagen?

Jon. Ich sollte denken, und zwar viele.

Sokrates. Wirst du nun bei solchen Dingen besser das auslegen können was Homeros, oder das was Hesiodos sagt?

Jon. Nun, wo sie (so) dasselbe sagen, (offenbar) Beides gleich gut, lieber Sokrates.

Sokrates. Wie steht es nun aber bei Dingen über welche sie nicht dasselbe sagen? So sagt doch wohl z. B. Homeros etwas über die Seherkunst und eben so wieder Hesiodos etwas?

Jon. Allerdings.

Sokrates. Wie nun? Was diese beiden Dichter übereinstimmend mit einander und was sie abweichend von einander über die Seherkunst sagen, würdest du das besser auszulegen im Stande sein, oder einer von den tüchtigen Sehern?

Jon. Einer der letzteren.

*) Vgl. unten §. 22. 42.
**) S. Anm. 35.

(§. 5.) Sokrates. Wenn nun aber du (selbst) ein Seher wärest, würdest du dann nicht, wie du dann das übereinstimmend (von ihnen) Gesagte auszulegen wüßtest, so auch ihre abweichenden Behauptungen auszulegen verstehen?

Jon. Offenbar.

Sokrates. Wie ist es nun aber da in aller Welt möglich daß du trotzdem (jetzt) nur hinsichtlich des Homeros die in Rede stehende Geschicklichkeit besitzest, hinsichtlich des Hesiodos aber und der anderen Dichter nicht? Oder spricht Homeros etwa über andere Gegenstände als andere Dichter auch? Handelt er nicht meistens vom Kriege und vom gegenseitigen Verkehre guter und schlechter, unkundiger und kundiger Menschen, von der Art wie die Götter mit einander und wie sie mit den Menschen umgehen, von den Begegnissen im Himmel und in der Unterwelt, von den Geburten der Götter und der Helden? Sind das nicht so die Gegenstände über welche Homeros seine Dichtungen verfaßt hat?

Jon. Ganz richtig, Sokrates.

3. (§. 6.) Sokrates. Und wie? Handeln denn die anderen Dichter nicht von eben denselben Gegenständen?

Jon. Ja, aber doch, lieber Sokrates, Homeros und sie nicht gleich gut.

Sokrates. Also sie wohl mangelhafter?

Jon. Ja, und zwar bei Weitem.

Sokrates. Und Homeros vortrefflicher?

Jon. Ja beim Zeus! gewiß vortrefflicher.

Sokrates. Wenn nun aber, mein „theueres Haupt“ *) Jon,

*) Mit Anspielung auf Homer. Il. VIII, 281: *Τεῦκρε φίλη κεφαλή*, „Teukros, theueres Haupt“ nach Wiedasch; eben so Phädr. p. 264 B. §. 104, wo aber auch das Metrum bei-

unter Vielen die über eine Zahl sprechen Einer am Besten spricht, da wird es doch auch wohl Jemanden geben der es zu beurteilen vermag, wer Derjenige ist welcher sich richtig über diesen Gegenstand äußert?

Jon. Freilich.

Sokrates. Und wird dies nicht Derselbe sein welcher es auch zu beurteilen vermag, wer Diejenigen sind welche sich verkehrt über ihn äußern, oder ein Anderer?

Jon. Jedenfalls Derselbe.

Sokrates. Und nicht wahr, Der welcher die Zahlen- und Rechnenkunde inne hat, der ist dies?

Jon. Ja.

(§. 7.) Sokrates. Und wie weiter? Wenn unter Vielen welche darüber reden, von welcher Beschaffenheit Speisen sein müssen, um der Gesundheit zuträglich zu sein Einer an Besten spricht, wird es da ein Anderer sein welcher diesen Letzteren zu erkennen und zu beurteilen vermag daß er wirklich am Besten spricht, und ein Anderer, welcher den mangelhafter Sprechenden als solchen erkennt, oder Derselbe?

Jon. Nun, doch offenbar Derselbe.

Sokrates. Und wer ist dieser? Wie wird der genannt?

Jon. Ein Arzt.

---

behalten wird: „Phaidros, theueres Haupt“. Deshalb ist die vorliegende Stelle jedoch an sich noch keineswegs verdächtig eine Nachahmung der letzteren zu sein, denn dann müßte ein Gleiches auch von Gorg. c. 68 z. E. p. 513 C. gelten. (Stallbaum.) Im Gegengentheil ist gerade hier die poetische homerische Anrede dem homerischen Rhapsoden gegenüber ein besonders passender Scherz.

Sokrates. Sollen wir demnach nicht überhaupt sagen daß stets da wo Viele über denselben Gegenstand sprechen es Ein und Derselbe sein wird welcher zu erkennen und zu beurteilen vermag wer über ihn richtig und wer verkehrt redet, [p. 532.] und daß, wenn Einer den Letzteren nicht herauszuerkennen vermag, er offenbar auch den Ersteren nicht herauserkennen wird?

Jon. So ist es.

Sokrates. Also Ein und Derselbe wird nothwendig geschickt nach beiden Seiten hin sein.

Jon. Ja.

(§. 8.) Sokrates. Sagtest du nicht daß Homeros und die anderen Dichter, unter denen auch Hesiodos und Archilochos sind, über dieselben Gegenstände sprächen, aber nicht gleich gut, sondern jener vortrefflich, diese aber mangelhafter?

Jon. Und damit sagte ich auch die Wahrheit.

Sokrates. Wenn du nun aber jenen in jener Eigenschaft zu erkennen und zu beurteilen vermagst, so mußt du sonach auch diese in dieser zu erkennen und zu beurteilen vermögen.

Jon. So scheint es.

Sokrates. Folglich, mein Bester, werden wir keinen Irrthum begehen wenn wir behaupten, Jon sei gleich geschickt in der Beurteilung und Auslegung des Homeros und in der aller anderen Dichter, so fern er ja doch selbst zugesteht daß Ein und Derselbe ein ausreichender Beurteiler Aller sein werde welche über dieselben Gegenstände reden, die Dichter aber redeten so ziemlich alle über dieselben Gegenstände.

4. (§. 9.) Jon. Aber was ist denn da wohl in aller Welt der Grund davon, mein Sokrates, daß, wenn Jemand über irgend einen anderen Dichter mit mir spricht, ich weder aufmerke noch auch im Stande bin irgend Etwas zu diesem Gespräche beizusteuern,

sondern geradezu wie im Traume, und daß dagegen, wenn Jemand des Homeros erwähnt, ich sofort wach bin und aufmerke und nie in Verlegenheit darüber bin was ich reden soll? [8])

Sokrates. Das ist nicht schwer zu errathen, Freund, sondern Jedermann leuchtet es ein daß du mit Kunst und Wissenschaft über den Homeros zu sprechen unvermögend bist, denn stände es anders, so müßtest du eben so auch über alle andern Dichter zu reden im Stande sein [9]). Es gibt nämlich doch wohl eine Dichtkunst als Ganzes? *) Nicht wahr?

Jon. Ja.

(§. 10.) Sokrates. Findet nun nicht, wenn man (eben so) auch eine (jede) andere Kunst als ein Ganzes nimmt, bei allen Künsten (immer) dieselbe Betrachtungsweise Statt? (Doch) wie ich das meine wünschest du wohl (erst) genauer von mir zu hören, Jon?

Jon. Ja beim Zeus, lieber Sokrates, ich ganz gewiß, denn ich habe meine Freude daran die Auseinandersetzungen von euch weisen Leuten anzuhören.

Sokrates. Ich wollte, du nenntest mich mit Recht so, Jon. Allein weise mögt wohl ihr Rhapsoden und Schauspieler sein [10])

*) So übersetze ich nach Analogie der entsprechenden Frage des Sokrates über die Malerei, §. 11 i. A. Doch kann auch Stallbaums Auffassung die richtige sein: „Denn Dichtkunst ist doch wohl das Ganze," d. h. Alles was von Homeros und von allen anderen Dichtern, was gut und was schlecht gedichtet ist. Bei beiden Auslegungen fällt der Tadel Schleiermachers gegen diese Stelle. Schleiermacher selbst übersetzt nämlich als ob bei ποιητικὴ der Artikel stände: „Denn die Dichtkunst ist doch wohl das Ganze." Unglaublich verkehrt überträgt H. Müller: „Denn Alles umfaßt doch wohl die Kunst der Dichterauslegung."

und Diejenigen deren Gedichte ihr vortragt, ich aber rede nur eben so schlicht hin die Wahrheit, wie es sich eben für einen schlichten Laien geziemt [11]). Wenn du nämlich gleich die Frage nehmen willst welche ich jetzt eben an dich richtete, so sieh nur wie schlicht und laienhaft und Jedermann verständlich es ist wenn ich meinte ob, wenn man eine (jede) Kunst als ein Ganzes faßt, wohl nicht Eine und dieselbe Betrachtungsweise (in allen Künsten) herrscht. (§. 11.) Laß sie uns nämlich nur einmal so fassen in unserer Untersuchung. Es gibt doch wohl eine Malerei als Ganzes?

Jon. Ja.

Sokrates. Und auch viele gute und schlechte Maler gibt es und hat es gegeben?

Jon. Allerdings.

Sokrates. Sahst du nun schon Jemanden welcher bei dem Polygnotos [12]), dem Sohne des Aglaophon, geschickt dazu war aufzuzeigen was er gut und was er schlecht gemalt habe *), bei allen andern Malern aber dazu unvermögend war, und der, [p. 533.] wenn ihm Jemand die Werke anderer Maler vorzeigte, wie im Traume war und sich in Verlegenheit befand (was er sagen sollte)

*) Im Griechischen steht das Präsens, doch ist dies wohl schwerlich mit Munk a. a. O. S. 148 so zu deuten als ob in der Zeit in welche dies Gespräch des Sokrates mit dem Jon verlegt wird Polygnotes noch am Leben war, sondern es ist wohl ähnlich zu verstehen wie wenn man von einem Schriftsteller der bereits todt ist auch im Deutschen dennoch im Präsens sagt: „er dichtet, schreibt, spricht u. s. w." Brunn Gesch. der griech. Künstler II. S. 17 bezweifelt daß Polygnotos 432 v. Chr. noch lebte. Dies Gespräch aber spielt wohl jedenfalls später, s. d. Einl. S. 304, und man müßte also sonst hierin einen Anachronismus erblicken.

und seinerseits Nichts zum Gespräche beizusteuern wußte, wenn er aber über den Polygnotos, oder welchen anderen einzelnen Maler du sonst willst, seine Meinung äußern sollte, dann wach war und aufmerkte und gar nicht darum verlegen war was er zu sagen hatte?

Jon. Nein beim Zeus! gewiß nicht.

(§. 12.) Sokrates. Oder wie? Steht es nicht eben so bei der Bildhauerkunst? Oder sahst du schon Jemanden welcher beim Dädalos, dem Sohne des Metion, oder beim Epeios, dem Sohne des Panopeus, oder bei Theodoros dem Samier [13]), oder bei sonst einem einzelnen Bildhauer geschickt dazu war auseinanderzusetzen was er gut gearbeitet habe, bei den Werken aller anderen Bildhauer aber sich in Verlegenheit befand und wie im Traume war, indem er nicht wußte was er sagen sollte?

Jon. Nein beim Zeus! auch einen Solchen habe ich noch nicht gesehen.

(§. 13.) Sokrates. Und ferner sollte ich denken, auch beim Flöten- und Citherspiel und beim Gesang zur Cither und bei der Rhapsodenkunst steht es nicht anders; auch da sahst du gewiß niemals einen Mann welcher geschickt dazu war die Kunst des Olympos [14]) oder des Thamyras oder des Orpheus [15]) oder des Phemios, des ithakesischen Rhapsoden [16]) auszulegen, bei der des Jon aber, des ephesischen, sich in Verlegenheit befand, und Nichts darüber vorzubringen wußte, in wie fern dieser seine Sache als Rhapsode gut oder schlecht mache.

(§. 14.) Jon. Ich kann dir darin allerdings nicht widersprechen, Sokrates, aber dessen bin ich mir trotzdem bewußt, daß ich über den Homeros am besten von allen Menschen zu sprechen verstehe und nie um Stoff verlegen bin, und daß auch alle Andern mir zugeben, ich wisse gut über ihn zu reden, und daß es dagegen

hinsichtlich aller andern Dichter mit mir anders steht. Und so siehe du denn zu, worin hiervon der Grund liegt.

5. (§. 15.) Sokrates. Nun das thue ich ja schon, Jon: ich sehe ja schon im Begriffe dir zu zeigen worin mir derselbe zu liegen scheint. Wie ich eben bereits sagte, es ist nicht eine Kunst, indem es nicht in deinem eignen Vermögen liegt *) über den Homeros gut zu reden, sondern es ist eine göttliche Kraft welche dich dabei treibt, gerade wie sie in dem Steine liegt welchen Euripides den Magneten nannte [17]), während er gewöhnlich der herakleiische heißt [18]). Auch dieser Stein nämlich zieht nicht bloß selber die eisernen Ringe an, sondern er legt dieselbe Kraft auch in diese Ringe hinein; so daß sie [wiederum] **) ebendasselbe wie der Stein selbst zu thun vermögen, nämlich andere Ringe anzuziehen, so daß bisweilen eine gar lange Reihe solcher Eisenstücke ***) aneinander hängt: diesen allen ist dann diese Kraft von jenem Steine angehängt. (§. 16.) Eben so schafft auch die Muse selbst Begeisterte, und indem diese solche Begeisterung weiter verpflanzen, hängt sich an sie eine Kette anderer Begeisterter. Denn alle guten epischen Dichter singen jene ihre schönen Gedichte alle nicht vermöge bewußter Kunst, sondern als Begeisterte und Verzückte, und eben so steht es mit den guten lyrischen Dichtern: gerade wie die vom Korybantentaumel [19]) Befallenen [p. 534.] nicht mit klarer

*) τέχνη μὲν οὖ, οὐκ ὂν statt τέχνη μὲν οὐκ ὂν nach Hermanns Verbesserung, deren Sinn Stallbaum völlig mißverstanden hat.

**) αὖ fehlt in den meisten Handschriften und ist daher von Hermann weggelassen.

***) Wörtlich: „Reihe von Eisenstücken und Ringen". Hermann hat aber καὶ δακτυλίων wohl nicht mit Unrecht in Parenthese geschlossen.

Besinnung ihre Tänze und Sprünge machen, so dichten auch sie nicht mit solcher ihre schönen Lieder, sondern wenn die Gewalt der Harmonie und des Rhythmus über sie kommt, so gerathen sie (gleichsam) in einen bakchischen Taumel, und gerade wie die Bakchantinnen nur im Zustande der Verzückung aus den Strömen Milch und Honig schöpfen [20]), nicht aber wenn sie ihres Bewußtseins mächtig sind, so vermag auch der Liederdichter Seele nur in Begeisterung und Verzückung ein Aehnliches zu thun, wie sie auch selbst behaupten. (§. 17.) Denn sie selbst sagen uns ja daß sie aus honigströmenden Quellen der Musen schöpfen. Sie sagen uns auch daß sie aus den Gärten und Thälern der Musen Honig sammeln und uns so ihre Lieder bringen wie die Bienen den Honig. Sie sagen uns auch daß sie gleich den Bienen umherflattern. Und sie haben Recht darin. Denn ein Dichter ist ein luftiges, leichtbeschwingtes und heiliges [21]) Wesen und nicht eher vermögend zu dichten als bis er in Begeisterung gekommen und außer sich gerathen ist und die klare Vernunft nicht mehr in ihm wohnt; so lange er aber diese klare Besinnung noch besitzt ist jeder Mensch unfähig zu dichten und zu weissagen. (§. 18.) Indem die Dichter also nicht vermöge (menschlicher) Kunst dichten und viel Schönes über die von ihnen behandelten Gegenstände sagen *), gerade wie du über den Homeros, sondern vermöge göttlicher Führung, so vermag ein jeder das schön zu dichten wozu die Muse ihn antrieb [22]), der eine bloß Dithyramben [23]), der andere Lobgesänge, der dritte Hyporcheme [24]), der vierte Epen, der fünfte Jamben [25]), zu allem Anderen aber ist er untüchtig. Oder wäre dies etwa nicht ein Zeichen daß nicht (menschliche) Kunst, sondern göttliche Kraft

*) λέγοντες aus den meisten und besten Handschriften mit Hermann und Stallbaum 2. A.

sie zu ihren Schöpfungen befähigt? Wenn sie vermöge (bewußter) Kunst über Einen Gegenstand schön zu reden wüßten, so müßten sie es doch wohl eben so gut auch wohl über alle anderen können [25b]. (§. 19). Deßwegen vielmehr bedient sich der Gott, indem er ihnen die klare Besinnung raubt, ihrer, so wie auch der göttlichen Wahrsager und Seher, als seiner Diener (und Werkzeuge), damit wir, die wir sie hören, wissen daß nicht sie selbst, denen ja ein klares Bewußtsein nicht inne wohnt, es sind welche so Werthvolles (zu uns) reden, sondern daß der Gott selber es ist der da redet und durch sie zu uns spricht. Den stärksten Beweis für diese meine Behauptung gibt Tynnichos aus Chalkis, der nie irgend ein anderes Gedicht verfaßte welches Jemand für der Erwähnung werth halten möchte, doch aber jenen Päan [26] welchen Jedermann singt, fast von allen Liedern das schönste, geradezu, wie er selbst sagt, eine Erfindung der Musen. (§. 20.) Eben an ihm vor Allen scheint mir der Gott gezeigt zu haben, auf daß wir gar nicht daran zweifeln können, daß alle jene schöne Dichtungen nicht menschlicher Art noch Menschenwerk, sondern göttlicher und Götterwerk und daß die Dichter nichts Anderes als Dollmetsche der Götter sind, jeder ein willenloses Werkzeug des Gottes der in ihm Sitz genommen. Um dies zu zeigen, sang der Gott absichtlich durch den schlechtesten Dichter das schönste Lied. Oder scheine ich dir nicht Recht zu haben, Jon?

[p. 535.] Jon. Ja mir beim Zeus! denn du ergreifst mir, ich weiß nicht wie, mit deinen Reden meine Seele, Sokrates, und es scheinen mir in der That die guten Dichter unter göttlicher Führung lediglich die von den Göttern ihnen eingegebenen Gedanken zu verkündigen.

6. (§. 21.) Sokrates. Verkündiget nun nicht ihr Rhapsoden uns wiederum die Worte der Dichter?

Jon. Auch darin hast du Recht.

Sokrates. Ihr werdet also Verkündiger der Verkündiger und Dolmetscher der Dolmetscher?

Jon. Allerdings.

Sokrates. Halt, Jon, sage mir auch noch dies und beantworte mir unverhohlen was ich dich fragen will. Wenn du epische Dichtungen wohl vorträgst und deine Zuhörer am meisten hinreißest, sei es nun daß du vom Odysseus vorträgst wie er auf die Schwelle springt, sich den Freiern zu erkennen gibt und die Pfeile vor seinen Füßen ausschüttet [27], oder vom Achilleus, wie er auf den Hektor losstürmt [28], oder auch etwas Rührendes von der Andromache oder Hekabe oder von Priamos [29]: bist du dann deines völligen Bewußtseins mächtig, oder geräthst du außer dir, so daß deine Seele in ihrer Verzückung bei jenen Ereignissen gegenwärtig zu sein glaubt, mögen sie nun in Ithaka oder in Troja vor sich gehen oder wohin sie sonst das Gedicht versetzt?

(§. 22.) Jon. Einen wie augenscheinlichen Beweis, lieber Sokrates, gibst du mir da für deine obige Behauptung! Denn ich will ganz unverhohlen zu dir sprechen. Ja doch freilich, wenn ich etwas Rührendes vortrage, füllen sich meine Augen mit Thränen, und wenn vielmehr etwas Furchtbares und Schreckliches, dann sträuben sich mir die Haare vor Furcht und es klopft mir das Herz.

Sokrates. Und was sollen wir da sagen, Jon? Etwa, derjenige Mensch sei seiner Besinnung mächtig der da weint, während er doch mit buntem Gewande und goldenen Kränzen geschmückt*) und ohne von diesen Herrlichkeiten etwas verloren zu haben mitten unter (frohen) Opfern und Festen sich befindet, oder der sich fürchtet, während er doch unter mehr als zwanzigtausend befreundeten

*) Vgl. oben §. 2. u. 3 und unten §. 42.

Leuten steht und ihn Niemand berauben oder ihm sonst eine Unbill zufügen will?

Jon. Nein beim Zeus! Sokrates, das würde sich, um die Wahrheit zu sagen, nicht wohl behaupten lassen.

(§. 23.) Sokrates. Nun weißt du aber daß ihr auch bei den meisten eurer Zuhörer ganz denselben Eindruck hervorbringt.

Jon. Sehr wohl weiß ich das, denn ich sehe sie mir jedes Mal oben von meiner Bühne herab an, wie sie weinen und finster drein blicken und meine Erregung über den Inhalt des Vorgetragenen theilen. Es ist nämlich wohl natürlich daß ich recht genau auf sie Acht gebe, da ich, wenn ich sie (gehörig) zum Weinen gebracht habe, (hinterher) meinerseits lachen kann, weil ich dann Geld einnehme, wenn aber zum Lachen, dann (hinterher) meinerseits weinen muß, indem ich dann Geld einbüße [30]).

7. (§. 24.) Sokrates. Erkennst du nun daß ein solcher Zuhörer der letzte von jenen Ringen ist die, wie gesagt, die von dem Magneten ausgegangene Kraft wiederum von einander annehmen, der mittlere aber ein Rhapsode und Schauspieler, wie du, [p. 536.] und der erste der Dichter selbst. Der Gott aber zieht durch alle diese Mittelglieder die Seele der Menschen, wohin er will, indem er seine Kraft auf den einen und dieser wieder auf den andern überträgt, und so einer immer am anderen hängt. Und eine gar lange Kette von Ringen ist es auch hier welche an die Muse als ihren Magnet sich anhängt, denn eine gar lange Reihe von Chorsängern und Chorlehrern und Unterlehrern hängt noch seitwärts (neben euch) an (den Dichtern als) den (unmittelbar) an der Muse hangenden Ringen *). Und zwar hängt der eine Dichter an dieser,

*) Die nothgedrungene sehr freie Uebertragung dieses Satzes wird hoffentlich Entschuldigung finden, wenn man sie mit allen bisherigen zwar viel wortgetreuern, aber in Folge dessen auch völlig unverständlichen vergleicht.

der andere an jener Muse; wir nennen das zwar: er ist von ihr ergriffen, aber dies läuft ja auch ziemlich auf dasselbe hinaus, denn er wird doch eben auch von ihr festgehalten *). (§. 25.) Und **) eben so geht es nun auch mit den folgenden Ringen. Andere hängen an anderen Dichtern und werden von ihnen begeistert, ein Theil am Orpheus ***), ein anderer am Musäos [31]), die meisten aber werden vom Homeros ergriffen und festgehalten. Von diesen bist du, Jon, einer, bist gleichsam ein von Homeros Ergriffener und Besessener, so daß, wenn Jemand von irgend einem anderen Dichter etwas vorträgt, du wie im Schlafe bist und Nichts darüber zu sagen weißt, wenn aber Jemand eine Weise von diesem Dichter ertönen läßt [32]), sogleich wach bist und deine Seele jubelt und dir der Rede Fülle zu Gebote steht. (§. 26.) Denn eben (wie gesagt) nicht vermöge (menschlicher) Kunst und Einsicht vermagst du über den Homeros zu sagen was du vermagst, sondern vermöge göttlicher Führung und Begeisterung, (und) gleich wie die vom Korybantentaumel Ergriffenen nur für eine solche Weise ein scharfes Ohr haben welche von dem Gotte herstammt von dem sie besessen sind, und wenn eine solche ertönt, in immer neue Gebärden, Bewe-

*) Eine wörtliche Uebersetzung war auch hier wieder unmöglich. Mit Recht bezeichnet aber Schleiermacher diesen Zusatz auch im Griechischen als frostig.

**) Wörtlich: „An diesen ersten Ringen nun, den Dichtern, hängen wiederum andere und werden von ihnen begeistert, und zwar wiederum andere an anderen." Das Deutsche verträgt weder eine so schleppende Wiederholung noch ein solches Durcheinandergehen der bildlichen und der bildlosen Bezeichnungen.

***) S. Anm. 15.

gungen und Worte ausbrechen, und nie um sie in Verlegenheit sind, um alle anderen Weisen aber sich gar nicht kümmern [33]), eben so bist (daher) auch du, Jon, wenn Jemand des Homeros gedenkt, nicht in Verlegenheit was du sagen sollst, wohl aber bei anderen Dichtern. (Ich wiederhole also:) der Grund dessen wornach du mich fragst, nämlich weßhalb du über den Homeros zu reden gar nicht in Verlegenheit bist, wohl aber über die anderen Dichter, ist der, daß du nicht durch Kunst, sondern durch göttliche Führung ein so gewaltiger Lobredner des Homeros bist.

8. (§. 27.) Jon. Das klingt zwar recht schön, Sokrates, indessen sollte es mich doch wundern [34]) wenn es so schön klänge daß du mich überzeugtest, was ich zur Verherrlichung des Homeros zu sagen weiß vermöchte ich nur in einem (gleichsam) besessenen und meiner Besinnung nicht mächtigen Zustande vorzubringen, und ich denke, auch du selbst würdest es nicht glauben wenn du mich über den Homeros reden hörtest.

Sokrates. Nun, ich will dich ja auch hören, zuvor jedoch mußt du mir noch erst folgende Frage beantworten [35]). Ueber welche von den Gegenständen von denen Homeros handelt weißt du gut zu reden? Gewiß doch nicht über alle?

Jon. Ja, sei überzeugt, lieber Sokrates, über alle ohne Ausnahme.

(§. 28.) Sokrates. Doch wohl auch nicht über die von denen du gerade Nichts verstehst und von denen Homeros doch handelt?

Jon. Und was wären denn das für Gegenstände, von denen Homeros handelt, ich aber nichts verstehe?

[p. 537.] Sokrates. Spricht denn nicht Homeros über (allerlei) Künste an vielen Stellen und vielerlei? Wie z. B. über die Kunst des Wagenlenkens? Wenn ich mich der Verse noch erinnere, will ich sie dir hersagen.

Jon. Nein, laß mich sie hersagen, denn ich habe sie im Gedächtniß.

Sokrates. So sage mir denn was Nestor zu seinem Sohne Antilochos spricht, indem er ihn zur Vorsicht im Umlenken beim Wagenrennen zu Ehren des Patroklos ermahnt [36]).

Jon.

Beuge dich selbst alsdann
sagt er:

in dem zierlichgeflochtenen Sessel
Weniges links vom Gespann, und das Roß zur Rechten ermuntre,
Treib' es zugleich mit der Geisel, und laß ihm freier die Zügel;
Aber am Zielstein streife das Roß zur Linken so dicht dir
Daß beinahe die Nabe des künstlich gebildeten Rades
Vorn zu berühren ihn scheint; doch hüte dich daß du den Stein
triffst.

(§. 29.) Sokrates. Genug! Ob nun, Jon, in diesen Versen Homeros richtig spricht oder nicht, wer wird das besser verstehen, der Arzt oder der Wagenlenker?

Jon. Jedenfalls der Wagenlenker.

Sokrates. Weil er diese Kunst inne hat, oder aus irgend einem andern Grunde?

Jon. Aus keinem anderen.

Sokrates. Nicht wahr, jeder Kunst nämlich ist von der Gottheit Eine bestimmte Verrichtung zugewiesen, auf welche sie sich versteht? Denn worauf wir uns vermöge der Steuermannskunst verstehen, darauf verstehen wir uns doch wohl nicht auch vermöge der Heilkunst?

Jon. Gewiß nicht.

Sokrates. Und auch nicht worauf vermöge der Heilkunst, darauf auch vermöge der Baukunst?

Jon. Gewiß nicht.

(§. 30.) Sokrates. Und so verhält es sich nun (doch wohl) mit allen Künsten: worauf wir uns vermöge der einen Kunst verstehen, darauf werden wir es nicht vermöge der andern? Nun beantworte mir aber noch erst folgende Frage. Nimmst du an daß eine Kunst von der andern verschieden sei?

Jon. Ja.

Sokrates. Und stimmst du nun auch meiner Erklärung bei, wenn ich die eine Kunst von der anderen insofern unterscheide als die eine die Kunde von den einen und die andere von anderen Gegenständen ist?

Jon. Ja.

(§. 31.) Sokrates. Denn wenn eine jede Kunde von denselben Gegenständen wäre, und man also durch eine jede dieselben Gegenstände kennen lernte, aus welchem Grunde sollte man dann wohl die eine mit diesem und die andere mit jenem Namen bezeichnen? Z. B. so gut wie ich weiß daß dies fünf Finger sind, eben so gut weißt du hierüber ganz Dasselbe wie ich, und wenn ich dich nun fragen wollte, ob wir Beide dies vermöge Einer und derselben Kunst, nämlich vermöge der Rechenkunst, wissen oder vermöge einer anderen, so würdest du jedenfalls antworten, vermöge Einer und derselben.

Jon. Ja.

[p. 538.] Sokrates. Was ich also vorher bereits im Begriffe stand dich zu fragen, das beantworte mir nun, ob du nämlich in Bezug auf alle Künste der Meinung bist daß wir vermöge derselben Kunst nothwendig Dasselbe erkennen, vermöge einer andern aber nicht Dasselbe, sondern, wenn sie wirklich eine andere ist, auch nothwendig etwas Anderes.

Jon. Allerdings bin ich dieser Meinung, lieber Sokrates.

9. (§. 32.) Sokrates. Wer also irgend eine Kunst nicht

inne hat, der wird auch die Lehren oder Leistungen dieser Kunst nicht richtig zu erfassen vermögen.

Jon. Du hast Recht.

Sokrates. Wirst also hinsichtlich der Verse welche du eben hersagtest, du oder ein Wagenlenker dich besser darauf verstehen ob Homeros in ihnen sich richtig ausdrückt oder nicht?

Jon. Ein Wagenlenker.

Sokrates. Du bist nämlich eben ein Rhapsode und kein Wagenlenker.

Jon. Ja.

Sokrates. Und die Kunst des Rhapsoden ist eine andere als die des Wagenlenkers.

Jon. Ja.

Sokrates. Und wenn eine andere, so ist sie auch eine Kunde von anderen Gegenständen.

Jon. Ja.

(§. 33.) Sokrates. Und wie weiter, wenn Homeros erzählt daß dem verwundeten Machaon Hekamede, das Kebsweib des Nestor, einen Mischtrank gereicht habe, und wenn er sich dabei ungefähr folgendermaßen ausdrückt [37]):

Mischte von pramnischem Wein und rieb mit der ehernen Raspel
Käse von Ziegen dazu, nebst trunkeinladender Zwiebel;

ist es da nun Sache der Heilkunst oder der Rhapsodenkunst richtig zu erkennen oder zu beurteilen ob Homeros sich hier angemessen ausdrückt oder nicht?

Jon. Der Heilkunst.

Sokrates. Und wie, wenn Homeros sagt [38]):

Jäh in den Seegrund schoß sie hinab, zu vergleichen dem Senkblei,
Welches, zunächst am Horne des ländlichen Stieres befestigt,
Tief hinsinkt, das Verderben den gierigen Fischen zu bringen,

wollen wir da behaupten daß es mehr Sache der Fischer- oder mehr der Rhapsodenkunst sei zu beurteilen was er eigentlich meint und ob es richtig ist oder nicht?

Jon. Offenbar, Sokrates, der Fischerkunst.

(§. 34.) Sokrates. Erwäge nun, wenn jetzt du die Rolle des Fragenden übernähmest und an mich die Frage richtetest: „da du also, Sokrates, in Bezug auf alle diese Künste in Homeros Etwas findest was einer jeden von ihnen (allein) zusteht zu beurtheilen, wohlan, so mache mir auch in Betreff des Sehers und der Seherkunst ausfindig, wie das beschaffen ist in Bezug auf welches diesen die Entscheidung darüber zukommt, ob es gut oder schlecht vom Dichter dargestellt ist"; erwäge, sage ich, wie leicht und zutreffend ich dir diese Frage beantworten werde. (§ 35.) Denn an vielen Stellen in der Odyssee handelt Homeros auch von dergleichen Dingen, z. B. wenn er den Theoklymenos, den Seher aus dem Geschlechte des Melampus, zu den Freiern sagen läßt [39]): [p. 539.]

Ach, welches böses Geschick, unselige Männer, bedroht euch!
Nacht umhüllt euch Haupt und Gesicht und unten die Kniee,
Wehklagrufen ertönt, und bethränt sind euere Wangen;
Schattengebilde umdrängen die Thür, umdrängen den Vorhof,
Die in den Erebos eilen zur Finsterniß; Helios' Licht ist
Völlig am Himmel verlöscht, und heranzieht grausiges Dunkel!

an vielen auch in der Ilias, wie z. B. im Mauergefecht, denn hier heißt es: [40])

Nämlich ein Vogel erschien, da sie überzugehn sich entschlossen,
Ein hochfliegender Adler, das Kriegsheer streifend zur Linken,
Eine gewaltige Schlang' in den Klauen, mit purpurnem Rücken,
Lebend annoch und zappelnd, die Kampflust ließ sie noch jetzt nicht;
Denn wie jener sie hielt durchstach sie die Brust ihm am Halse,
Rückwärts drehend das Haupt; da warf er sie weg auf die Erde,

Hart von Schmerzen gequält; und sie fiel in die Mitte der Heerschaar;
Aber er selbst flog rauschend davon in dem Hauche des Windes.

Dies und dem Aehnliches, werde ich sagen, komme dem Seher zu in Betracht zu ziehen und zu beurteilen.

Jon. Und daran thust du recht, lieber Sokrates.

10. (§. 36.) Sokrates. Ja und auch du thust ganz recht daran, lieber Jon, mir dies einzuräumen [41]). Und wohlan nun, suche auch du mir, wie ich dir aus der Odyssee und Ilias herausgesucht habe was Sache des Sehers und was des Arztes und was des Fischers ist, so, sage ich, suche auch du mir, da du ja viel vertrauter mit den Gedichten des Homeros bist [42]), aus ihnen heraus was Sache des Rhapsoden, lieber Jon, und der Rhapsodenkunst ist, was sich für den Rhapsoden vor allen anderen Menschen in Betracht zu ziehen und zu beurteilen gebürt.

Jon. Ich, lieber Sokrates, behaupte Alles ohne Ausnahme.

(§. 37.) Sokrates. Aber vorhin gabst du mir doch zu, Jon, nicht Alles. Oder bist du so vergeßlich? Und doch möchte es sich für einen Mann der als Rhapsode auftritt nicht ziemen vergeßlich zu sein.

[p. 540.] Jon. Was vergesse ich denn?

Sokrates. Erinnerst du dich nicht daß du zugabst, die Kunst des Rhapsoden sei eine andere als die des Wagenlenkers?

Jon. Ich erinnere mich.

Sokrates. Und gestandest du nicht demgemäß auch zu daß sie als eine andere sich auch auf Anderes verstehen müsse?

Jon. Ja.

Sokrates. Nicht auf Alles also wird sich nach deinem eigenen Zugeständniß der Rhapsode und die Rhapsodenkunst verstehen.

Jon. Vielleicht aber nur auf solcherlei Dinge nicht, Sokrates.

Sokrates. Unter diesen solcherlei Dingen verstehst du ja

aber (nothwendig) geradezu die Gegenstände aller anderen Künste. Und auf welcherlei Dinge soll sie sich denn verstehen, so fern sie sich ja nicht auf Alles versteht?

(§. 38.) Jon. Darauf was sich geziemt, dächte ich, für einen Mann zu sprechen und was für ein Weib, was für einen Sklaven, was für einen Freien, was für einen Unterthanen, und was für einen Gebieter.

Sokrates. Wird sich nun aber darauf, nach deiner Meinung, was sich für den Gebieter eines auf dem Meere vom Sturme bedrängten Schiffes zu sprechen geziemt der Rhapsode besser verstehen oder der Steuermann?

Jon. Darauf freilich der Steuermann.

Sokrates. Und was sich für den Gebieter eines Kranken geziemt, darauf der Rhapsode oder der Arzt?

Jon. Auch darauf der Rhapsode nicht.

Sokrates. Aber du meinst auf das was sich für einen Sklaven geziemt?

Jon. Ja.

(§. 39.) Sokrates. Zum Beispiel was sich für einen Sklaven der ein Rinderhirte ist zu sprechen geziemt, um die Rinder, wenn sie wild werden, zu beruhigen, darauf wird sich der Rhapsode verstehen, aber nicht der Rinderhirt?

Jon. Keineswegs.

Sokrates. Aber was sich für eine wollarbeitende Frau geziemt über Bearbeitung der Wolle zu sprechen?

Jon. Nein.

Sokrates. Aber was sich für einen Mann zu reden geziemt welcher als Heerführer seine Krieger aufmuntert, darauf muß er sich verstehen?

Jon. Ja, auf dergleichen wird und muß der Rhapsode sich verstehen.

11. (§. 40.) Sokrates. So? die Kunst des Rhapsoden ist also zugleich die des Heerführers?

Jon. Ich für meine Person würde mich wenigstens schon darauf verstehen was sich für einen Heerführer zu reden geziemt.

Sokrates. Bist du doch vielleicht auch des Heerführens kundig, lieber Jon. Gesetzt nämlich, du verständest dich zugleich auf das Reiten und auf das Citherspielen, so würdest du wissen, welches gut und welches schlecht zugerittene Pferde sind; wenn ich dich dann aber fragte, vermöge welcher von beiden Künsten weißt du dies zu unterscheiden, vermöge der durch deren Besitz du ein Reiter, oder vermöge der durch deren Besitz du ein Citherspieler bist, was würdest du mir da antworten?

Jon. Vermöge der kraft deren ich ein Reiter bin, würde ich sagen.

Sokrates. Und ebenso würdest du, wenn du auch die guten Citherspieler herauszuerkennen wüßtest, zugeben, es geschehe dies vermöge der kraft deren du ein Citherspieler und nicht ein Reiter bist?

Jon. Ja.

Sokrates. Wenn anders du dich nun aber auf das Kriegswesen verstehst, geschieht dies dadurch daß du der Heerführung kundig, oder dadurch daß du ein guter Rhapsode bist?

Jon. Das scheint mir für mein Theil keinen Unterschied zu machen.

[p. 541.] (§. 41.) Sokrates. In wie fern meinst du keinen Unterschied? Glaubst du daß die Kunst des Rhapsoden und die des Heerführers Eine und dieselbe ist oder Zweierlei?

Jon. Mir für mein Theil scheint es nur Eine.

Sokrates. Wer sonach ein guter Rhapsode ist, der ist auch ein guter Heerführer?

Jon. Allerdings, lieber Sokrates.

Sokrates. Dann aber doch wer ein guter Heerführer ist, auch ein guter Rhapsode?

Jon. Das scheint mir nun wieder nicht.

Sokrates. Aber jenes Andere scheint dir doch wirklich so, daß wer ein guter Rhapsode ist auch ein guter Heerführer sei?

Jon. Gewiß.

Sokrates. Bist du nun nicht der Hellenen bester Rhapsode?

Jon. Und zwar bei Weitem, mein Sokrates.

Sokrates. Dann, Jon, bist du also auch wohl der beste Heerführer der Hellenen?

Jon. Dessen sei gewiß, Sokrates, und zwar habe ich dies eben aus dem Homeros gelernt.

12. (§. 42.) Sokrates. Wie geht es nun aber in aller Welt um Gottes Willen zu, Jon, daß du, wenn du doch in Beidem der beste unter den Hellenen bist, als Feldherr und als Rhapsode, daß du da als Rhapsode umherziehst und nicht vielmehr Heere führst? Oder dünkt dich etwa daß ein mit goldenem Kranze*) geschmückter Rhapsode ein dringendes Bedürfniß ist unter den Hellenen, ein Feldherr aber nicht?

Jon. Unsere Stadt, Sokrates, wird ja von euch beherrscht und ihre Heere von euch geführt, und sie bedarf daher eines Heerführers schlechterdings nicht. Euer Staat aber und der der Lakedämonier dürfte mich eben nicht zum Feldherrn wählen, denn dazu glaubt ihr selbst tüchtige Leute genug zu haben.

*) Vgl. §. 2. 3. 22.

(§. 43.) Sokrates. Aber, bester Jon, kennst du denn nicht Apollodoros den Kyzikener?

Jon. Welchen denn?

Sokrates. Den welchen die Athener oftmals zu ihrem Feldherrn gewählt haben[43]), obwohl er ein Fremder war. Ferner den Andrier Phanosthenes und den Klazomenier Herakleides*), welche, obwohl sie Fremde sind, doch, nachdem sie sich als Männer gezeigt haben die der Beachtung werth sind, von unserem Staat zu Feldherrnposten und anderen obrigkeitlichen Aemtern erhoben werden. Und doch sollte den Jon den Ephesier unser Staat nicht zum Feldherrn wählen noch ihm Ehren und Würden übertragen wollen, auch wenn er ihm dazu geeignet erschiene? Und wie? Seid ihr Epheser denn nicht ursprünglich (selbst) Athener[44]), und steht nicht Ephesos keiner anderen Stadt nach? (§. 44.) Und wenn du, Jon, wirklich die Wahrheit sagst, daß du mit Kunst und Einsicht den Homeros zu verherrlichen vermagst, so thust du unrecht daran daß du mir zuerst vorredest, wie viel schöne Dinge du über den Homeros zu sagen wüßtest und mir ein Probestück davon zu geben versprichst, hinterher aber mich täuschest und, weit entfernt davon mir ein solches wirklich zu geben, mir nicht einmal sagen willst worin denn das besteht worüber du so geschickt bist zu reden, so lange ich dir auch darum angelegen habe, sondern geradezu wie Proteus[45]) alle möglichen Gestalten, annimmst und alle möglichen Windungen nach oben und unten machst, bis du mir endlich entschlüpfst und mir als Heerführer wieder erscheinst, damit du mir eben nur keine Probestück abzulegen brauchst, wie stark du bist in der Weisheit des Homeros. (§. 45.) [p. 542.] Wenn du also wirklich als Kunstverständiger das eben Gesagte thust, mir erst ein

*) S. über Beide Anm. 43.

Probestück hinsichtlich des Homeros versprichst und hinterher mich täuschest [46]), so handelst du unrecht; wenn du aber kein Kunstverständiger bist, sondern vermöge göttlicher Führung am Homeros hangend ohne jede wirkliche Erkenntniß viel Schönes über den Dichter zu sagen weißt, wie ich von dir behauptete, so thust du kein Unrecht. Wähle also ob du lieber von mir für einen ungerechten Mann gehalten sein willst oder für einen gottbegeisterten.

Jon. Das ist ein großer Unterschied, Sokrates, denn viel schöner ist es für einen gottbegeisterten gehalten zu werden.

Sokrates. Dies Schönere wird dir demnach von mir zu Theil, Jon, du seist ein gottbegeisterter, aber nicht ein kunstverständiger Lobredner des Homeros.

Anmerkungen zu Jon.

1) Stadt in Argolis, in welcher der Dienst des Asklepios den bedeutendsten seiner Sitze hatte, s. Preller Griech. Mythol. 2. A. I. S. 405 f.

2) Unter den musischen Künsten verstanden die Griechen bekanntlich alle die deren Darstellungsmittel der Rhythmos ist, also nicht bloß Musik sondern auch Tanz und Poesie, auch die zum bloß declamatorischen Vortrag ohne Gesang und Musikbegleitung bestimmte.

3) Schüler des Anaxagoras. Homeros und Hesiodos genossen bei den Griechen fast eines gleichen Ansehens wie bei uns die Bibel. Trotzdem konnte sich natürlich die fortgeschrittene Bildung der späteren Zeit, konnten sich besonders die Philosophen mit ihren die Götter ganz vermenschlichenden Vorstellungen nicht mehr befreunden. Während daher Xenophanes und Herakleitos deßhalb die alten Dichter offen und heftig angriffen, suchten sich Andere durch eine allegorische Auslegung zu helfen, so zuerst Anaxagoras und im Anschlusse an ihn Metrodoros. S. Zeller Phil. d. Gr. 2. A. I. S. 381 ff. 453. 490 f. 703 f.

4) Gleichfalls Zeitgenosse des Sokrates, ein Ausleger des Homeros wahrscheinlich von gleicher allegorischer Richtung, vgl. Xenoph. Gastm. III, 3. 6. Wolf Prolegomena ad Homerum p. 162.

5) Sydenham wollte Glaukos ändern, da Glaukos von Rhegium, der ein Buch „von den Dichtern“ schrieb und auch in jenen Zeiten lebte, in den Scholien zu Il. X, 635 mit Stesimbrotos zu-

sammengestellt wird. Aber eines Glaukon als Homerauslegers gedenkt auch Aristoteles Poet. c. 25, p. 1461 b, 1 (c. 26 S. 509 nach der Uebersetzung von Walz).

6) Unrichtig erklärt Stallbaum: recitationis gravitate et magnificentia, denn hier ist ja nicht vom Vortrage, sondern von der Auslegung die Rede.

7) Einer der ältesten und bedeutendsten lyrischen Dichter der Griechen, im 8. und 7. Jahrh. v. Chr., aus Paros gebürtig, besonders ausgezeichnet in Elegieen und der von ihm in die Literatur eingeführten Jambik. S. über ihn Bernhardy Gr. Literaturgesch. 2. A. II. S. 418 ff. und Teuffel in Pauly's Realenc. IV. S. 8—11. Daß aber auch seine Gedichte, und zwar namentlich wohl seine Jamben und Elegieen, gleich den Epen, vielfach bloß declamatorisch von Rhapsoden vorgetragen wurden erhellt aus Athen. XI, p. 620 c.

8) Ein so ausschweifendes Geständniß stimmt nicht recht mit der Eitelkeit des Jon, noch mehr aber befremdet die Schonungslosigkeit mit welcher Sokrates dasselbe im Folgenden unter fortwährender Wiederholung der von Jon gebrauchten Worte §. 11. 12. 13. 26. benutzt. (Zeller.)

9) Der ächte Platon hätte dies schwerlich den Sokrates so geradezu behaupten, sondern es vielmehr aus dem Jon herauskatechisieren lassen. Um so mehr fällt es auf daß er im Folgenden doch wieder den Unwissenden spielt und gleichsam erst durch den Jon daran erinnert werden muß daß er aus seiner Rolle gefallen ist. (Aß.) Vgl. Anm. 10. 11.

10) Diese Ironie ist hier sehr ungeschickt, da eben Sokrates bereits ausdrücklich die entgegengesetzte Behauptung ausgesprochen hat.

11) Für einen Weisen etwa aber nicht? Es schmeckt dies sehr nach einer ungeschickten Nachahmung von Gastm. p. 198 D.

12) Von Thasos, der berühmteste Maler der älteren Zeit, zwischen den Perserkämpfen und dem peloponnesischen Kriege, und der eigentliche Begründer einer kunstmäßigen griechischen Malerei überhaupt. Er wirkte besonders auch in Athen, und schmückte hier namentlich die eben von ihrem Gemäldeschmuck so genannte bunte Halle (στοὰ ποικίλη) mit großartigen Wandmalereien. Genaueres über ihn s. b. Brunn Gesch. der griech. Künstler II a S. 14 ff.

13) Ueber Daidalos s. d. Anm. zu Euthyphr. p. 11, S. 226 f. der Uebersetzung. Epeios ist der sagenhafte Erbauer des hölzernen Rosses, durch welches die Griechen Troja eroberten. Rhoikos und Theodoros von Samos um 570 v. Chr. waren die Erfinder des Erzgusses, s. Brunn a. a. O. I. S. 30 ff. Nicht ganz mit Recht freilich tadelt es Schleiermacher „daß hier lauter alte Bildner aus der mythischen Zeit angeführt werden, von deren Werken unmöglich Jemand aus Anschauung reden konnte." Denn allerdings gab es noch lange nach Platons Zeit Kunstwerke welche für Schöpfungen des Daidalos, und auch wenigstens Eines welches für eine Arbeit des Epeios galt, s. Brunn a. a. O. I. S. 15 ff. 23. Nur desto merkwürdiger ist es freilich daß schon das Alterthum wenig oder gar keine eigentlichen Skulpturwerke und Holzbilder von Theodoros besaß, der doch im Gegensatz gegen jene Beiden eine bestimmte geschichtliche Person war, s. Brunn a. a. O. I. S. 35 f. Um so mehr aber bleibt an jenem von Schleiermacher ausgesprochnen Tadel etwas Berechtigtes, und völlig verfehlt ist die Vertheidigung zu welcher Stallbaum greift, die Erwähnung der ältesten Künstler jeder Art sei hier und im Folgenden die analogste gewesen, um den Jon mit seinem ausschließlichen Betrieb des Homeros zu persiflieren. Dies nämlich ist zwar wirklich die Absicht des Verfassers (s. Anm. 9. 10), aber dieselbe hätte ja nur dann einen Sinn wenn Homeros den Griechen für den ältesten epischen Dichter gegolten hätte. In Wahrheit aber gab man ihm ja z. B. den Phemios zum Vorgänger, den freilich der Verfasser im Folgenden ungesalzen genug zu einem eben solchen Rhapsoden macht wie Jon ist. S. darüber Anm. 16. Diese Vertheidigung deckt also nur eine neue Schwäche auf.

14) Nach der Sage einer der ältesten künstlerischen Ausbildner des Flötenspiels, für dessen Werk gewisse noch in Platons und Aristoteles Zeit wohl bekannte eigenthümliche bakchische Choralmelodien für die Flöte galten, Gastm. p. 215 B. C. (S. 369 f. der Uebers. vgl. die Anm. z. d. St.) Arist. Polit. VIII, 5. p. 1340 a 9 ff. vgl. c. 7, p. 1342, 8 ff. Aristoph. Ritter v. 9 mit d. Schol. Vgl. unten Anm. 33. Im Uebrigen s. Bernhardy Griech. Literaturgesch. 2. A. I. S. 295 ff.

15) Den Thamyras, der sonst als einer der ältesten Dichter

und Sänger vor Homeros galt, bezeichnet Plin. Naturgesch. VII, 36 als den Urheber des Citherspiels ohne Gesang, folgt also einer Gestalt der Sage welche offenbar hier auch dem Verfasser vorschwebt, und es mögen in der That zu Platon's Zeit und noch später so gut Citherweisen unter seinem Namen wie Flötenweisen unter dem des Olympos (s. vorige Anm.) existiert haben. Von angeblichen Hymnen des Orpheus mit Citherbegleitung ist ein Gleiches unzweifelhaft, s. Lobeck Aglaophamus I, p. 233 ff., und Orpheus, über den im Uebrigen d. Anm. 52 z. Protag. und 469 z. d. Gesetzen zu vgl. ist, wird hier offenbar als Erfinder des Gesanges zur Cither betrachtet.

16) Phemios erscheint in der Odyssee ausdrücklich eben so gut wie Homeros selbst als Sänger eigener Gedichte, bei dessen Vortrag auch die Cither eine unentbehrliche Rolle spielt, als einer der ältesten „Aöden" und „Rhapsoden" zugleich, und es läßt sich auch schwer Etwas denken wodurch die Rhapsoden der späteren Zeit dem Verfasser zu dem Witz, der mithin ohne alle Pointe ist, Anlaß gegeben haben sollten, als könnten sie meinen, Phemios sei schon ganz ein solcher bloßer Declamator fremder Gedichte gewesen wie sie. Oder soll dem Jon hier etwa nicht scherzend diese Meinung untergeschoben werden? Dann hätte vollends das Ganze gar keinen Sinn.

17) Die betreffenden Verse des Euripides aus der Tragödie Oeneus sind uns noch von Suidas erhalten, s. Stallbaum z. d. St.

18) Von der Stadt Herakleia in Lydien, bei welcher sich sehr viele Magneten fanden, s. Hesych. u. d. W. (Stallbaum.)

19) S. d. Anm. 378 b zu den Gesetzen. Vgl. auch Gastm. p. 215 E. (S. 371 der Uebers.) Kriton p. 54 D. (S. 795 der Uebers.) Aristoph. Wespen V. 8 und unten §. 26 mit Anm. 33.

20) Vgl. Phaidr. p. 253 A. §. 73. Ueber diesen Glauben daß die rasenden Bachantinnen das Wasser der Ströme in Milch und Honig verwandeln s. Preller a. a. O. I. S. 555.

21) „Gerade so wie auch die Bienen selber dem Zeus geheiligt waren, Vergil. Georg. IV, 152." (Stallb.)

22) Thatsächlich beschränkten sich nämlich, wie bekannt, die Dichter der Griechen in der eigentlich classischen Zeit fast immer

nur auf Eine ganz bestimmte Dichtart, aber doch durchaus nicht in dem Maße wie es hier behauptet wird.

23) Eine eigenthümliche Art von Bakchosliedern, aus welcher sich auch die Tragödie entwickelte, Aristot. Poet. c. 4. p. 1449 a. 10 (S. 446 der Uebers. v. Walz).

24) Eine besondere, mit mimischem Tanze verbundene Art lyrischer Gesänge, s. Böckh z. Pindar. I, 2. p. 201 f. II, 2. p. 556. 596. Bernhardy a. a. O. II a. S. 556 ff.

25 a und b) Auffallend ist es schon an sich daß Tragödie und Komödie hier gar nicht angeführt werden; denn daß unter den Jamben hier nicht die eigentlich so genannten satirischen Gedichte, sondern Dramen verstanden seien, wie Stallbaum will, ist schwerlich richtig. Die Stellen auf welche er sich hiefür beruft, Gesetze XI. p. 935 E. §. 781 und Athen. XIV. p. 622 b, passen nicht hieher; denn in der ersten sind gleichfalls die gewöhnlich so genannten lyrischen Jamben gemeint, und aus der letzteren erhellt nur daß eine bestimmte Art von ungeregelten Schwänken gleichfalls mit diesem Namen bezeichnet wurde, nicht aber, wie Stallbaum will, die eigentliche kunstmäßig ausgebildete Komödie oder gar das Drama überhaupt. S. darüber Stallbaum selbst z. d. ersten St. Diese Nichterwähnung der Tragödie und Komödie ist nun aber noch um so auffallender da die einzige Stelle in welcher Platon einen ähnlichen Gedanken wie hier, aber in weit beschränkterer Fassung, äußert, Gastm. p. 223 D. (S. 386 der Uebers.), gerade eben nur davon spricht daß von Rechts wegen der Tragödien- und der Komödiendichter in Einer Person vereint sein müßten. Dies erweckt den Verdacht daß der Verfasser des Jon jenen platonischen Gedanken auf eigene Hand etwas verändert und zugleich beträchtlich erweitert, dabei aber durch Weglassung alles unmittelbar an sein Vorbild Anklingenden die Spur der Nachahmung zu verwischen gesucht hat. Was Schleiermacher gegen die ganze vorliegende Schlußfolgerung desselben einwendet, daß ja für den ausübenden Dichter keineswegs innerhalb jeder Dichtart nur dieselben Grundsätze und dieselbe Fertigkeit und derselbe Kreis von Kenntnissen erforderlich seien, ist zwar an sich richtig, aber ob Platon dies besser einsah als der Verfasser des Jon möchte schwer zu beweisen sein. Jedenfalls liegt ja bei Platons eigener Beurteilung der Poesie überall die gleiche

schiefe sokratische Auffassung der allumfassenden Macht des Wissens zu Grunde; und wenn die hier aus derselben fließenden Behauptungen allerdings auf der andern Seite „eine solche Annäherung an die neuere Welt" enthalten und folglich so origineller Natur sind daß man sie am Liebsten, wenn anders sich der Verfasser ihrer Tragweite selber so recht bewußt war, Platon selbst zuschreiben möchte, so liegt doch in eben jener Stelle des Gastmahls, auf die Schleiermacher denn hier auch Bezug nimmt, ein Ansatz zu ihnen gegeben den ein nicht geistloser Nachahmer recht wohl in der vorliegenden Weise ausbilden konnte.

26) Ueber diese Gattung lyrischer Gesänge s. Bernhardy a. a. O. II a. S. 550 ff.

27) Homer. Odyss. XXII i. A.

28) Il. XXII, 311 ff.

29) Gemeint sind wohl namentlich ihre Klagen um Hektor, Il. XXII, 405 ff. 437 ff.

30) Es ist vielleicht kaum zu hart wenn Ast bemerkt: „dies „naive, die Deduction des Sokrates nicht allein störende, sondern „auch vernichtende Geständniß des Rhapsoden hindert ihn doch nicht „seine Beweisführung fortzusetzen." Vgl. auch Zeller in der Zeitschrift f. d. Alterth. 1851 S. 263.

31) Gleich Orpheus ein sagenhafter vorhomerischer Dichter, unter dessen Namen es aber später noch Orakelsprüche (χρησμοί) in Versen und gottesdienstliche Lieder (Hymnen) gab, die wahrscheinlich in den eleusinischen Mysterien gesungen wurden. Eine Sammlung der erstern, nicht ohne alle eigne verfälschende Zuthaten, machte der Orphiker Onomakritos in der Zeit des Peisistratos und seiner Söhne (Herod. VII, 6), und die Dichtungen der Orphiker wurden, wie es scheint, nicht alle dem Orpheus, sondern zum Theil auch dem Musäos untergeschoben, Paus. I, 22, 7. Vgl. überhaupt Bernhardy a. a. O. I. S. 203. 297 f. II a. S. 277 f.

32) Der Ausdruck ist auffallend von der nicht gesungenen, sondern lediglich gesprochenen oder declamatorisch vorgetragenen epischen Poesie, aber er ist bereits der folgenden Vergleichung mit den ihrer Sinne nicht mächtigen korybantisch Verzückten angepaßt, gleichsam als ob auch der von Homeros Dichtungen Verzückte bewußtlos, so zu sagen nur den Klang und nicht den Sinn seiner Verse, wenn er dieselben vortragen hört, vernimmt. (Nitzsch.)

33) Diese eigenthümliche ekstatische Gemüthskrankheit (vgl. Anm. 19) ward als eine Besessenheit von Bakchos, dem eigentlichen Gott aller ekstatischen Begeisterung, angesehen, und daher auch bakchische Raserei genannt, s. Anm. 378 b. zu den Gesetzen. Ein altes priesterliches palliatives Heilverfahren von homöopathischer Art war es nun daß man diesen Leidenden gewisse ekstatisch aufregende bakchische Choralmelodien, als deren Urheber Olympos galt (s. Anm. 14), vorspielte, durch deren Anhören dieselben in eine gesteigerte rasende Aufregung geriethen, aber auch eben vermöge dessen sich austobten und nun für eine Zeit lang erleichtert fühlten, Plat. Gesetze VII. p. 790 D f. §. 41⁸. Arist. Polit. VIII, 7. p. 1342 a, 8 ff. Vgl. Bernays Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie (Abhh. der Bresl. hist.-philos. Gesellsch. I. Breslau 1857. 4.) S. 175 ff.

34) Warum hat er es denn vorher §. 22 so bereitwillig zugestanden, wenn er doch jetzt mit Einem Male hievon Nichts wissen will? (Zeller.)

35) Mit Recht findet es Schleiermacher von der Urbanität mit welcher Sokrates bei Platon stets auftritt abweichend daß derselbe hier zuerst §. 3 als eine Gefälligkeit von dem Rhapsoden sich erbittet ein Probestück seiner Auseinandersetzungen über Homeros zu hören, dann, als Jon sich dazu bereit erklärt, erst §. 4 noch eine Frage von ihm beantwortet haben will, und nun gar jetzt, da der Rhapsode seinerseits andrängt, es gerade umgekehrt fast als eine Gefälligkeit von sich darstellt ihn anzuhören, die er förmlich an die Bedingung der vorangehenden Beantwortung einer neuen ihm gestellten Frage knüpft. Was Stallbaum und Nitzsch hiegegen einwenden, daß hier nur so die Unterredung weiter und zu ihrem beabsichtigten Ziele geführt werden konnte, ändert hieran Nichts; denn schwerlich würde Platon selber sich ein solches Thema und eine solche Behandlung desselben gewählt haben welche er nur mit solchen seiner ganzen sonstigen Weise widersprechenden Mitteln zu Ende bringen konnte. S. überdies Anm. 46.

36) Il. XXIII, 335 ff. nach Wiedasch, obwohl an einer Stelle die Lesart abweicht.

37) Il. XI, 639 f., die letzte Hälfte des zweiten Verses aber ist aus Vers 629 genommen.

38) Il. XXIV, 80 ff., wo wir aber in unsern Texten etwas anders lesen. Doch ist auch hier die Uebertragung von Wiedasch beibehalten worden, da es hier für die Sache auf jene Abweichungen nicht ankommt.

39) Odyss. XX, 351—353. 355—357.

40) Il. XII, 200 ff.

41) Auch diese selbstgefällige Wendung ist gar nicht in der Weise weder des historischen noch des platonischen Sokrates.

42) Mit diesen Worten deutet der Verfasser selber die Absicht an, welche er damit verbunden hat, dem Sokrates im Vorausgehenden §. 34 f. die Rolle des Fragenden und Antwortenden zugleich zu ertheilen, und Schleiermacher hat daher nicht ganz Recht darin daß diese Form, die bei Platon stets ihre bestimmten Zwecke habe, hier völlig zwecklos auftrete. Wenn nämlich Sokrates, was sich nur so in voller Schärfe zeigt, mit der größten Leichtigkeit Beispiele dessen was allen möglichen anderen Künsten zur Beurtheilung anheimfällt aus Homeros nachweisen kann, so müßte doch um so viel mehr der im Homeros so ungleich besser bewanderte Jon sich, wie Stallbaum richtig bemerkt, getrieben fühlen hinsichtlich der entsprechenden Beispiele für die Rhapsodenkunst nicht hinter ihm zurückzustehen, er müßte um so leichter solche Beispiele zu nennen wissen, wenn es nur eben überhaupt deren gäbe. Ob aber eine solche Schärfe unverhohlener Verhöhnung des Mitunterredners nicht das gerade Gegentheil der feinen und zurückhaltenden sokratischen Ironie ist, das ist eine andere Frage, und während sonst namentlich die betreffende Darstellungsform nach Schleiermachers richtiger Bemerkung von Platon vielmehr entweder, wovon hier auch keine Rede sein kann, dazu angewandt wird „um schneller einen guten Fortschritt zu machen oder um dem Unterredner selbst beschämende Antworten zu ersparen", so wird hier durch dieselbe im Gegentheil gerade auf die Beschämung des letzteren hingearbeitet.

43) Trotzdem wissen wir von ihm gar Nichts weiter, eben so wenig wie von Herakleides. Phanosthenes ward Ol. 93, 2 (407 v. Chr.) gegen seine Landsleute, die Andrier, ausgesandt, Xenoph. Griech. Gesch. I, 5, 18 f. In wie fern Athen. XI, p. 506 a. hier eine Schmähung dieser Feldherrn finden kann ist schwer zu begreifen, s. indessen Stallbaum z. d. St.

44) Ephesos galt für eine Gründung von Androklos, einem Sohne des letzten athenischen Königs Kodros, Strab. XIV, p. 640.

45) Bekanntlich nach der Sage ein weissagender greiser Meeresgott, der sich aber in eine Menge verschiedener Gestalten verwandeln konnte und in jeder derselben festgehalten werden mußte, wenn er endlich weissagen sollte, s. bes. Homer. Odyss. IV, 351 ff. Preller a. a. O. I, S. 477 f.

46) Mit Recht tadeln Schleiermacher, Ast und Zeller die ganze hier gegen den Rhapsoden geübte Ironie als innerlich unwahr: Jon ist fortwährend bereit gewesen, ja hat sich förmlich dazu gedrängt dem Sokrates ein Musterstück seiner Kunst der Homeranslegung zu geben, Sokrates selbst hat ihn vielmehr nur eben nicht dazu gelassen und ihm eine, wie er von vorn herein recht wohl wußte, unerfüllbare Bedingung gestellt, wenn er seinerseits dasselbe anhören sollte. S. Anm. 35. Nur wenn es wirklich so stände wie Sokrates hier ironisch die Sache darstellt, wäre aber auch die Alternative die er im Folgenden dem Jon stellt gerechtfertigt, bloß durch diese aber läßt sich der letztere bestimmen, um nur nicht für einen ungerechten, lieber für einen nicht kunstverständigen, aber doch gottbegeisterten Mann zu gelten. Er wird also blos in die Falle gelockt und dieses sein schließliches Zugeständniß lediglich erschlichen, während es ihm doch durch einen engern Anschluß an das im Gespräch wirklich wenigstens nach der Ansicht des Verfassers Erwiesene wohl hätte abgenöthigt werden können.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 4

Platon's
Werke.

Fünfte Gruppe:
Zweifelhaftes und Unächtes.

Viertes Bändchen.

Alkibiades I. und II.

Uebersetzt

von

Dr. Franz Susemihl,
ordentlichem Professor der classischen Philologie in Greifswald.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1864.

Alkibiades der Erste.

Einleitung.

Der erste Alkibiades stand unter den Verehrern Platons im Alterthum in ganz besonderem Ansehen und galt namentlich als eine ganz besonders geeignete Einleitung in das Studium der platonischen Schriften. Eine Reihe von Neuplatonikern schrieb Commentare zu ihm, von denen uns die des Proklos und des Olympiodoros*) noch erhalten sind. Und so wirkte dies Urtheil auch in der Neuzeit fort, bis endlich Schleiermacher**) die Oberflächlichkeit desselben und den unplatonischen Charakter und die auffallende Mangelhaftigkeit, ja fast gänzliche Werthlosigkeit dieses Schriftwerkes in so unübertrefflich geistreicher und eindringender Weise darthat daß nicht bloß eine große Zahl der nachfolgenden Forscher, wie Ast***), Bekker, die Züricher

*) Beide sind von Creuzer, Frankfurt am Main 1820—25, 2 Bde. 8., der erstere auch von Cousin in Procli opera, Paris 1820—27 6 Bde. 8. herausgegeben.

**) Platons Werke II, 2. S. 203 ff. der 3. Ausg.

***) Platons Leben und Schriften S. 436 ff.

Herausgeber, Ritter*), Zeller**), Deuschle***), Suckow†), Kvícala††) sich seinem Verdammungsurtheil anschloß, sondern selbst diejenigen welche dies nicht thaten doch entweder immer noch einigem Zweifel an der Aechtheit Raum ließen†††) oder wenigstens manche von Schleiermachers Ausstellungen als gerechtfertigt anzuerkennen sich genöthigt sahen†*), und zwar zum Theil, wie Steinhart†**), in einem so ausgedehnten Maße daß man nicht wohl begreift wie dabei der platonische Ursprung noch soll bestehen können†***). Einen wirklichen Versuch zu einer eingehenden Widerlegung der Schleiermacher'schen Angriffe hat bisher nur Steinhart gemacht, und auch dieser ist an einigen sehr entscheidenden Puncten ganz vorbeigegangen, und überdies konnte sein Versuch aus dem eben bereits angedeuteten Grunde den Auseinandersetzungen Schleiermachers kaum besonders gefährlich werden. Hermann*†) dagegen hat sich mit dem Machtspruch begnügt daß Schleiermacher nie darauf verfallen sein würde die

*) Geschichte der Philosophie 2. A. II, S. 184.
**) Zeitschrift f. d. Alterthumsw. 1851 S. 259 ff. vgl. Phil. d. Gr. 2. A. II a. S. 322 Anm. 1.
***) Platonische Sprachphilos. S. 83.
†) Form der plat. Schriften S. 180.
††) De Platonis qui fertur Alcibiade I., in der Zeitschrift f. d. östr. Gymnasien XIV (1863) S. 1—18.
†††) So Brandis, Griech.-röm. Philos. II a. S. 179 f. Anm. xx, Munk, Natürliche Ordnung der plat. Schriften S. 108, Michelis, die Philos. Platons I. S. 125 f. Anm. **.
†*) So Stallbaum, Plat. opp. V, 1 (2. Aufl.) p. 211. 238. Socher Ueber Platons Schriften S. 119, der Leipziger Uebersetzer (bei Engelmann) S. XXXI f. Hermann Plat. Phil. S. 439.
†**) In H. Müllers Uebers. I. S. 148 ff.
†***) Vgl. darüber Zeller in d. Zeitschr. f. d. Alterth. a. a. O.
*†) a. a. O. S. 439.

Aechtheit des Dialogs anzufechten, wenn ihm nicht der Gedanke einer allmählichen, in seinen Schriften niedergelegten Geistesentwicklung Platons noch gänzlich fremd geblieben wäre, während doch fürs Erste Jeder welcher sich nur die Mühe nehmen will Schleiermachers Erörterungen genau durchzulesen wird einräumen müssen daß selbst im günstigsten Falle seine Einwürfe nur zum geringsten Theil durch Anwendung dieses Gesichtspunctes sich könnten beseitigen lassen. Fürs Zweite aber hätte sich Hermann nicht damit zufrieden geben dürfen zu behaupten*) daß Schleiermacher auf die gleiche Weise z. B. auch den Charmides hätte verdächtigen können und müssen. Es hätte ihm vielmehr der Beweis obgelegen daß der Charmides oder ein anderes von den sicher ächten Jugendwerken Platons wirklich ähnliche Anstöße und zwar in so gehäuftem Maße darbietet wie der erste Alkibiades**), und dieser Beweis möchte schwer zu führen gewesen sein. Fürs Dritte endlich ist aber der Ausweg welchen Hermann und mit ihm die meisten übrigen neueren Vertheidiger des Dialogs eingeschlagen haben, um die Aechtheit desselben zu retten, indem sie ihn nämlich als ein Jugendwerk Platons aus der Zeit in welcher er noch auf rein sokratischem Boden stand und seine eigenthümliche Ideenlehre noch nicht gefunden hatte bezeichnen, nachweislich ein durchaus verfehlter. Denn es ist wirklich nicht abzusehen was unter dem „Selbst an sich" oder „Selbst selbst",

*) a. a. O. S. 442 f.
**) Denn die Mängel des Charmides, die er am zuletzt angef. Ort hervorhebt, sind, wie er selbst bemerkt, von ganz anderer Art und mit denen der anderen Jugendschriften Platons so verwandt daß es eben Nichts weiter als eine sehr große Oberflächlichkeit beweist wenn Socher diesen Dialog verworfen und dagegen den ersten Alkibiades vertheidigt hat.

von welchem §. 51. 53 im Gegensatz gegen die einzelnen Selbste die Rede ist, verstanden sein sollte, wenn nicht eben die Idee des Selbst. Auch bezeichnet Platon nie den bloßen Gattungsbegriff durch den charakteristischen Zusatz „an sich" oder „selbst", sondern stets die Idee, und der Zusammenhang lehrt obendrein so deutlich daß hier nicht der subjective Begriff, sondern die objective, absolute, Eine und allgemeine Wesenheit des Selbst gemeint ist, daß dies Niemand verkennen kann welcher nicht diesen Stein in jenem alleinigen Rettungswege für den platonischen Ursprung der Schrift mit Gewalt, und koste es was es wolle, zu beseitigen entschlossen ist. Die große gegenseitige Aehnlichkeit der ächten Jugendschriften Platons, des kleinen Hippias, Lysis, Charmides, Laches, Protagoras, in der wissenschaftlichen und künstlerischen Behandlung der Stoffes springt überdem eben so sehr in die Augen als die Abweichungen des ersten Alkibiades von ihnen in beiderlei Hinsicht. Denn in ihnen allen, selbst den kleinen Hippias nicht ausgenommen, steht einerseits der Aufwand an künstlerischen Mitteln in einem gewissen Mißverhältniß gegen die beziehungsweise Dürftigkeit des Inhalts, und gerade von diesem Mangel ist der erste Alkibiades entschieden freizusprechen; andererseits aber schließen sie alle scheinbar skeptisch, während sie doch alle dabei die nöthigen Winke und Andeutungen zur Lösung der in ihnen aufgethürmten scheinbaren Widersprüche aus den in ihnen selber bereits enthaltenen wissenschaftlichen Mitteln geben, und der erste Alkibiades dagegen endet ganz dogmatisch und deutet nicht im Mindesten darauf hin ob und wie man denn vermöge der richtigen Selbsterkenntniß mit welcher er abschließt über die §. 42—48 geschürzten Widersprüche hinauszukommen vermag *). Und hierin liegt denn

*) Vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 205. 206. Der Leser

auch eine wesentliche Abweichung überhaupt von allen unbestreitbar ächten platonischen Schriften. Es ist aber auch hiernach im höchsten Grade zweifelhaft ob man wirklich mit Hermann*) ein Recht hat diesem Abschnitte des Dialogs die Deutung zu geben als sollte hier gelehrt werden „daß die gewöhnlichen von der Oberfläche geschöpften Vor„stellungen den Menschen nur in Widerspruch verwickeln, „wenn er nicht erst mit sich selbst ins Reine zu kommen „sucht," und als müßte Alkibiades, auch nachdem er schon dahin gebracht ist den Sokrates um Belehrung zu bitten, doch von ihm vor Ertheilung derselben noch erst auch zu dieser Einsicht geführt werden. Und noch weniger kann man es unbedenklich finden wenn Steinhart**) sogar behauptet, Platon wolle hier eins der größten Probleme der Staatskunst, nämlich ob das Allgemeine oder das Besondere Princip des Staats und der Staatsharmonie sei, bereits als ein künftig zu lösendes hinstellen. Der nächste Zweck dieses Abschnittes wenigstens ist augenscheinlich nur der dem Alkibiades zu zeigen daß er nicht bloß die richtige staatsmän-

kann allerdings wohl versuchen sich in der Weise wie Steinhart a. a. O. S. 144 thut eine solche Lösung zu bilden, aber daß der Verfasser ihm dieselbe andeute ist eine thatsächliche Unrichtigkeit, und es fehlt alle Gewähr dafür daß er ihn darauf hinzuführen beabsichtige.

*) a. a. O. S. 606, Anm. 277. Der Grund zu allen diesen Widersprüchen liegt ja darin daß Alkibiades §. 46 die wenig mäeutische Frage des Sokrates, ob Freundschaft nicht Sinneseinheit sei, allzu unbedingt mit Ja beantwortet, s. Kvícala a. a. O. S. 13 und Schleiermacher a. a. O. S. 361, und Niemand kann doch behaupten daß er dies nicht gethan hätte, wenn er nur schon „mit sich selbst im Reinen" gewesen wäre.

**) a. a. O. S. 143 f.

nische Einsicht noch nicht besitzt, sondern auch nicht einmal weiß worin er dieselbe zu suchen und folglich wie er sie sich zu erwerben hat, und ein weiterer Zweck wird von dem Verfasser durch Nichts angedeutet, und daher auch von einem der Hauptvertheidiger des Dialogs, von Stallbaum*), ausdrücklich als nicht vorhanden anerkannt. Ist aber dies richtig, so muß vollends bemerkt werden daß keine Partie in irgend einem unzweifelhaft von Platon selbst herrührenden Gespräche einen solchen bloß negativen Charakter an sich trägt. Auch in den muthmaßlich frühesten derselben verhandelt endlich Sokrates mit seinen Mitunterrednern stets allgemeine, von der Person der letztern ausdrücklich abgelöste und nur durch den Charakter und die Verhältnisse derselben angeregte Themen; im Jon dagegen und im ersten Alkibiades dreht sich die ganze Unterhaltung von Anfang bis zu Ende darum ob Jon aus wirklicher Einsicht oder aus bloßer Begeisterung über den Homeros gut zu reden versteht, und ob Alkibiades die erforderliche staatsmännische Einsicht bereits besitzt und was er thun muß um sie sich zu erwerben. Wohl nimmt der Verfasser einmal §. 42 (vergl. 48 z. E.) einen verallgemeinernden Anlauf, aber dieser ist schon an sich ungeschickt genug (s. Anm. 80. 82 vergl. 90 b.) und bleibt daher auch ohne alle weiteren Folgen, so daß er eben nur den Eindruck macht als fühlte der Nachahmer den Widerspruch in welchen er sich gegen die ächt platonische Weise versetzt hatte, und machte nun auf diese Art einen Versuch ihn zu heben, der aber nur leider seine Kräfte überstieg. Mag daher immerhin ihm selber ein allgemeines Thema, welches er in seiner Schrift durchführen wollte, vorgeschwebt haben, mag es nicht so bedenklich sein wie es

*) a. a. O. p. 202.

Schleiermacher*) erscheint, dasselbe in dem an der Person des Alkibiades zu erweisenden Satze zu suchen daß die wahre Selbsterkenntniß die nothwendige Grundlage auch der ächten Staatskunst sei, so ist damit für die Hauptsache immer noch nicht viel gewonnen.

Unter den Nachfolgern Schleiermachers hat Ast wenig Brauchbares für die vorstehende Frage, wohl aber manches Verkehrte hinzugethan, Zeller namentlich einige schon von Schleiermacher beigebrachte besonders schlagende Momente schärfer hervorgehoben, Kvícala aber die ganze Frage eingehend und selbständig von Neuem untersucht. Wir müssen uns hier begnügen für den Nachweis der einzelnen Mängel, der wiederholten flüchtigen Berührung der schwierigsten und wichtigsten und unsäglich breiten Erörterung der selbstverständlichsten und auf der Hand liegenden Dinge, der gehäuften Unordnungen und Wiederholungen, Fehlschlüsse, Sophismen und Unklarheiten, wie sie alle in solchem Maße, der Widersprüche**), Geschmacklosigkeiten und Albernheiten wie sie überhaupt***) in keiner gesicherten

*) a. a. O. S. 205 f.

**) Nach §. 1 ff. hat Alkibiades seine Liebhaber durch seinen Stolz von sich gescheucht, nach §. 55 dagegen haben sie ihn verlassen, weil er schon verblüht ist. Die Worte §. 8 z. E. „ob der Rathgeber arm oder reich ist" haben nur einen Sinn wenn Alkibiades sich auch auf seinen Reichthum etwas einbildet, was doch §. 2 geleugnet ist, vgl. auch §. 38. Auch die §. 5. 42. ausgesprochene Zuversicht welche Sokrates auf die Wirkung seiner Belehrungen auf den Alkibiades setzt stimmt wenig zu der am Schlusse (vgl. auch §. 56) geäußerten und besser begründeten Furcht. S. Kvícala a. a. O. S. 8. 9. 18. Weiteres s. in den Anmerkungen.

***) Mit Recht sagt Kvícala a. a. O. S. 1 f., es sei nicht zu leugnen fallaces et captiosas argumentationes apud Platonem nonnunquam inveniri, vitiosas . . . rarius,

platonischen Schrift vorkommen, theils auf unsere Anmerkungen theils auf die Darstellung dieser Gelehrten zu verweisen. Sind wir auch mit den Letzteren nicht in allen Puncten einverstanden, so gebricht doch zu einer genaueren Auseinandersetzung mit ihnen der Raum. Hier reicht es hin das besonders Entscheidende hervorzuheben und zum Theil noch bestimmter und überzeugender auszuführen als es bisher geschehen ist.

Das hier dargestellte Gespräch zwischen Sokrates und Alkibiades soll nämlich in eine Zeit fallen in welcher der Letztere noch nicht ganz zwanzig Jahre zählt (§. 41 i. A.), aber doch bereits daran denken darf binnen sehr wenigen Tagen das erste Mal als Redner in der Volksversammlung aufzutreten (§. 4), also wahrscheinlich*) das Alter von ungefähr zwanzig Jahren schon binnen sehr wenigen Tagen zu erreichen im Begriffe steht. Perikles ist noch am Leben (§. 2). Wir haben nun freilich keine Nachricht über das Geburtsjahr des Alkibiades, nach dem Gastmahl p. 219 f. (S. 378 ff. der Uebers.) nahm er aber zusammen mit Sokrates bereits an dem Feldzuge gegen Potidäa (432—429 v. Chr.), und zwar genauer schon an der Schlacht bei Potidäa 432, Theil, hatte also damals bereits das erforderliche Alter für den Kriegsdienst außer Landes, also eben mindestens von über neunzehn oder ungefähr zwanzig Jahren. Die Unterredung welche er hier mit dem Sokrates führt ist daher mindestens vor diesem Zuge anzusetzen. Nun aber macht die ganze Art wie sich Sokrates im Eingange (§. 1 ff.) und er so wie Alkibiades am Schlusse über dieselbe äußern nicht den Eindruck und gibt auch nicht die leiseste An-

aber schwerlich je, wie hier öfter, vitiosas quae eaedem ineptae sint.

*) Vgl. hierüber namentlich A. Schäfer Demosth. Beil. S. 19 ff. bes. S. 36.

deutung davon als ob er schon früher mit Alkibiades gesprächsweise verkehrt und sich nur inzwischen längere Zeit von einem solchen Verkehr zurückgehalten hätte*), sondern klingt durchaus so daß er ihm bisher überhaupt nur als schweigender Beobachter überallhin nachgegangen ist und jetzt zum ersten Male dieses Schweigen bricht. Im Eingange des Protagoras nun, welcher etwa im Jahre 433 spielt (s. d. Einl. zu diesem Dial. S. 5), erscheint Alkibiades als ein eben in das Mannesalter eintretender Jüngling in der Zeit des ersten kräftigen Bartwuchses, und Sokrates macht doch zum Befremden seiner Freunde noch immer Jagd auf ihn, was dort unverkennbar vielmehr die Bedeutung hat daß er schon längere Zeit mit ihm nicht in schweigendem sondern in redendem Verkehre gestanden hat. Die Unterredung im ersten Alkibiades müßte mithin früher, müßte frühestens 434 angesetzt werden und Alkiades spätestens bereits 454 geboren sein. Allein mag man es sich auch gefallen lassen wenn sonach noch von einem bereits etwa 21 jährigen jungen Manne im Protagoras gesagt würde, er stände in der Zeit des ersten kräftigen Bartwuchses, so befand er sich doch nach dem Gastmahl p. 217 ff. (S. 373 ff. der Uebers.) schon in dem vertrautesten Umgange mit Sokrates als er noch von Liebhabern umgeben war (s. S. 376 der Uebers.) und noch jene Blüte (ὥρα) seines Leibes besaß und sie dem Sokrates zu opfern gedachte, welche jetzt mit dem nahe bevorstehenden Eintritt in's zwanzigste Lebensjahr nach den von dem Verfasser des ersten Alkibiades selber (§. 55) gebrauchten Ausdrücken bereits entschwunden ist (vergl. wiederum auch den Eingang des Protag.), so daß alle seine Liebhaber außer dem Sokrates ihn bereits verlassen haben. Dieser Widerspruch kann auf keine Weise

*) Wie Stallbaum a. a. O. p. 209. 222 will.

ausgeglichen werden und gehört gewiß zu den oben (S. 284) von uns im Allgemeinen bezeichneten historischen Verwirrungen welche allein dazu hinreichen die Unächtheit eines angeblich platonischen Dialogs darzuthun. Denn wiederholt läßt ja Platon den Alkibiades im Gastmahl erklären (s. die Einleitung zu diesem Dialog S. 261), und er läßt es ihn gerade bei diesem Puncte von Neuem betonen, daß er die reine, thatsächliche Wahrheit berichte, und muß man einem Dialogenschreiber auch die Freiheit gestatten nie dagewesene Ereignisse zu erdichten oder wirklich geschehene nach seinen Zwecken zu modificieren, so ist es doch undenkbar daß Platon selber solche wirkliche Thatsachen und Verhältnisse geradezu in ihr Gegentheil verkehrt haben sollte, und noch viel undenkbarer daß er mit seiner Darstellung derselben in einem seiner Dialoge geradezu in einen Widerspruch gegen die in einem anderen getreten sein könnte. Man begreift daher nicht wie Munk, der diesen Widerspruch in vollem Maße anerkennt, sich dennoch über denselben mit der Abfassung des ersten Alkibiades in Platons Jugend beruhigen konnte. Für den einzigen Ausweg aber, Sokrates habe sich nach jenen letztangeführten, im Gastmahl a. a. O. erzählten Ereignissen doch noch wieder mehrere Jahre von dem mündlichen Verkehre mit Alkibiades zurückgezogen, und hierauf seien die Eingangserklärungen des vorstehenden Dialogs zu beziehen, spricht auch im Gastmahl nicht das Mindeste; vielmehr wird Jeder der es nur einmal ernsthaft versucht sich auszumalen wie nach jenen Vorkommenheiten die hier zu Grunde gelegte Situation noch möglich war und eintreten konnte, auch ohne jeden weiteren, übrigens leicht zu gebenden Nachweis die vollständigen Absurditäten und psychologischen Unmöglichkeiten erkennen welche diese Ausflucht nothwendig zur Folge hat. Als eine brauchbare Geschichtsquelle für das innere und

äußere Leben des Alkibiades kann übrigens hiernach dieser Dialog überhaupt nicht angesehen werden, und es ist daher wohl mehr als zweifelhaft ob Alkibiades je so weit ausgedehnte Eroberungs- und Herrscherpläne wie sie ihm hier §. 4 schon in seinem zwanzigsten Jahre zugeschrieben werden hatte, und ob sie wirklich je, wie hier a. a. O. behauptet wird, gegen das Perserreich gerichtet waren (vgl. auch die Anm. 11 zum zweiten Alkibiades). Vielmehr sieht dies Alles stark nach jener Uebertreibung aus in welche Nachahmer so leicht verfallen. Der ganze Charakter des Alkibiades ist überhaupt in einer Weise verzeichnet wie es auch dem noch jugendlichen Platon schwerlich zugetraut werden kann. In derselben Zeit seines Lebens etwa in welcher dieser geistvolle Jüngling schon „einen Perikles durch seine Dialektik „in Verlegenheit zu setzen wußte“*) (Xenoph. Mem. I, 2, 40 ff.), ja wohl noch etwas später als dies geschehen war**), wird er hier so unfähig und einfältig dargestellt daß er §. 10 f. nicht einmal den allbekannten Namen der „Musik zu finden vermag, so deutlich ihm auch Sokrates „denselben in den Mund legt, und ebenso §. 43 ff. nach dem Namen der Politik Seiten lang erfolglos sich abquält“***). Aber auch mit der Zeichnung des Sokrates selbst steht es kaum besser. Eben jenes In-den-Mundlegen der Antwort wie es hier noch mehrfach vorkommt ist ja dem ächten Sokrates so fremd, um davon gar nicht zu sprechen daß der Protest gegen lange Reden (§. 6) neben den langen Reden die er doch wirklich hier hält sich sonderbar ausnimmt. Auch die Ruhmredigkeit, daß er allein der geeignete Mann dazu sei dem Alkibiades zur Erfüllung seiner ehrgeizigen

*) Zeller a. a. O. S. 260.
**) Xenophon sagt daß er damals noch nicht zwanzig Jahre war.
***) Zeller am eben angef. O. Vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 356. 361.

Pläne zu verhelfen (§§. 5. 42 vgl. 6), klingt durchaus fremdartig in seinem Munde*) und sieht ganz darnach aus als ob der Fälscher dies aus Xenoph. Mem. I, 2, 14 ff., wo der Anschluß des Alkibiades an Sokrates aus einer ähnlichen Hoffnung des Ersteren erklärt wird, entnommen und es ironisch gewandt habe, wofür namentlich auch die verdächtige Aehnlichkeit der §. 4 gebrauchten Ausdrücke mit den dort §. 16 angewandten**) spricht. Man darf dagegen wohl zweifeln ob Platon selber den Sokrates auch nur ironisch würde eine solche Lockspeise habe hinwerfen lassen um den Alkibiades an sich zu ziehen***). Ueberdies müßte aber Jener, wenn diese Ironie thatsächlich berechtigt sein sollte, Diesem nicht bloß zeigen daß er vielmehr, um ein wahrhafter Staatsmann zu werden, allen solchen ehrsüchtigen Plänen entsagen müsse (§. 58—61), sondern auch daß er, Sokrates, allein ihm dies zu beweisen vermöge, was doch nicht geschieht†). Endlich bleibt sich Sokrates hiebei auch nicht treu, sondern fällt wiederholt unvermittelt und sich selbst widersprechend in seine gewohnte Bescheidenheit zurück. Unhistorisch genug ist für die Zeit in welcher das Gespräch spielt auch die gewaltige Erhebung des Reichthums der Spartaner gegenüber den Athenern (§. 38 f.)††), und überdies wird Abkunft von lauter Königen als Zeichen geistiger und sittlicher Tüchtigkeit (§. 35 f.), wird Reichthum und Luxus (§. 37—40) in einer Weise gepriesen die, auch wenn man Einiges als Ironie sollte abziehen müssen†††), immer noch

*) S. über dies Alles Schleiermacher a. a. O. S. 206. 355. 361.
**) Zeller a. a. O. S. 261.
***) Vgl. auch Kvícala a. a. O. S. 6 f.
†) Schleiermacher a. a. O. S. 205.
††) Schleiermacher a. a. O. S. 360, Kvícala a. a. O. S. 7.
†††) Was Schleiermacher a. a. O. S. 204 wohl zu schroff in Abrede stellt. S. unten Anm. 67.

unsokratisch genug bleibt*). Und sollte es endlich wohl je eine Zeit in Platons Leben gegeben haben in welcher er so romanhafte Nachrichten über die Erziehung der persischen Königssöhne erhalten hatte wie sie hier §. 36 f. gegeben werden, und ihnen glaubte, und von der nackten Wahrheit in diesen Dingen, wie er sie in den Gesetzen III. p. 694 ff. §. 173—176 ausspricht, noch so gar nichts wußte, und sich überhaupt in einer solchen prahlerisch-gelehrten „Auskramung wunderlicher statistischer Notizen" über die Perser gefiel? Sollte Platon selber je geglaubt haben, so wie hier geschieht, Perser und Spartaner oder wenigstens deren Könige über die Blüte des Athenerthums erheben und die Fülle athenischer Bildungseinflüsse, unter denen Alkibiades aufgewachsen war, so ganz ignorieren und für Nichts anschlagen zu dürfen (§. 37)? Und wie reimt sich damit das doch §. 40 wieder den Griechen ertheilte Lob ihrer Ueberlegenheit über die Perser durch ihre geistige Bildung?**) Ist es nicht viel wahrscheinlicher daß wir in dem Verfasser einen Nachahmer aus einer etwas späteren Zeit, in welcher man ja mehr und mehr den Orient zu bewundern und in verklärtem Licht zu erblicken anfieng, vor uns haben, welcher, angeregt durch Xenophons Kyropädie, dessen Idealisierung des Perserthums — wieder ganz in Nachahmerweise — noch überbot?***) So kann in der Berufung auf den „glaubwürdigen Mann" §. 40 wirklich sehr wohl eine ausdrück-

*) Schleiermacher am zuletzt angef. O.
**) Schleiermacher a. a. O. S. 360.
***) Vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 204. Ast a. a. O. S. 439 f. Mit Recht bemerkt Schleiermacher S. 360: „die lächerliche Art wie hier Alles zum Preise der Perser gedreht wird, selbst die Eunuchen (§. 36), hielte man gern für Spott über den Xenophon, wenn der Verfasser nur ein wenig zu Hülfe käme und nicht so gar ehrlich aussähe."

liche Beziehung auf Xenoph. Anab. I, 4, 9 enthalten sein*). Zu dem Gepräge dieser spätern Zeit stimmt denn auch „das viele Gerede von dem Dämonion des Sokrates (§. 1. 5 z. E. 42),“**) und bemerkenswerth ist es dabei auch daß in ächten Dialogen Platons Sokrates nie (wie hier §. 5, 42) für diese seine innere Warnerstimme geradezu den Ausdruck gebraucht, der Gott (d. h. Apollon) habe ihm Etwas verboten***). Wenn einmal der Verfasser ein Fälscher ist, so kann man ohnehin nicht daran zweifeln daß er neben Platons Schriften auch Xenoph. Mem. III, 6. IV, 2, 24 ff. benutzte†). Aus dieser Ausbeutung platonischer und xenophontischer Stellen erklärt sich aber, wie Zeller richtig bemerkt, hinlänglich das wirklich Sokratische und Platonische was der Dialog enthält, und wir brauchen zur Erklärung desselben nicht zu der Annahme Schleiermachers zu flüchten, daß dem Ganzen vielleicht wirklich ein Entwurf von Platon selber zu Grunde liege††). War der Nachahmer auch in den meisten Stücken nur ein unglücklicher Nachahmer, so braucht er es ja doch nicht nothwendig in allen gewesen zu sein. Finden sich doch selbst in dem im Ganzen noch viel schwächeren zweiten Alkibiades einzelne wenige gelungene und Platons selbst nicht unwürdige Partien.

*) Wie Olympiodor u. d. Schol. z. d. St. annehmen.
**) Zeller a. a. O. S. 260.
***) Schleiermacher a. a. O. S. 354. Man sehe nu rwie streng z. B. im Theät. p. 150 f. der Gott, in dessen Dienste Sokrates steht, und das Dämonion auseinandergehalten werden.
†) Zeller a. a. O. S. 261.
††) Eine ähnliche Vermuthung äußerte Schleiermacher auch über den Jon.

Inhaltsangabe des Alkibiades I.

A. Einleitung. §. 1—6.
B. Abhandlung. §. 7—61.
I. Nachweis daß der junge Alkibiades die zum staatsmännischen Wirken erforderliche Einsicht noch nicht besitzt, §. 7—41.
1) Ihm fehlt die Kenntniß des Gerechten, §. 7—20.
a) Der Staatsmann kann das Volk nur in solchen Dingen wohl berathen von denen er selbst etwas versteht. Was man versteht, das hat man nothwendig entweder von Andern gelernt oder aus sich selbst gefunden. Ueber alle diejenigen Dinge nun aber welche Alkibiades gelernt hat pflegen die Athener weder zu berathen noch beabsichtigt er ihnen Rath zu ertheilen, über eine Reihe anderer aber fragen sie nur die speciellen Sachverständigen um Rath, und Alkibiades selbst erkennt diese als bessere Berather an denn sich selbst, §. 7. 8.
b) Dagegen will Alkibiades die Athener berathen über Krieg und Frieden und ähnliche Staatsangelegenheiten, das heißt aber doch darüber, wann, wie und mit wem es besser ist Krieg zu führen oder Frieden zu schließen und zu halten. Das Bessere in diesem Falle aber ist das Gerechtere. Alkibiades bedarf also zu diesem Zweck der Erkenntniß des Gerechten und Ungerechten, §. 9—13.
c) Diese Erkenntniß gehört nun aber
α) gleichfalls nicht zu denen in welchen er besondere Lehrer gehabt hat, §. 13.

β) Er hat sie aber auch nicht aus sich selbst durch eigenes Nachdenken erworben; denn um zu einem solchen über irgend einen Gegenstand angetrieben zu werden, muß man sich seiner Unwissenheit über denselben bewußt geworden sein, Alkibiades aber hat zu jeder Zeit immer schon zu wissen geglaubt was recht und unrecht sei, §. 13 bis 15.

γ) Es bliebe also nur noch übrig daß das ganze Volk hierin sein Lehrmeister war, allein in Bezug auf diesen Gegenstand besitzt dasselbe erweislich selbst nicht die nöthige Kunde, §. 15—19.

δ) Alkibiades selbst muß hiernach eingestehen daß er diese Erkenntniß nicht besitzt und mithin das Volk Etwas zu lehren beabsichtigt was er selbst nicht versteht, §. 19. 20.

2) Ihm fehlt aber auch die Kenntniß des Nützlichen, da dieses mit dem Gerechten einerlei ist, §. 20—26.

a) Angenommen, es handelte sich in der Politik gar nicht um das Recht, sondern nur um den Nutzen und Vortheil (§. 20), so ließe sich für's Erste auf die gleiche Art zeigen daß Alkibiades auch die Kenntniß des wahrhaft Nützlichen nicht besitzt (§. 21), und für's Zweite ist er außer Stande zu beweisen daß je etwas Anderes wahrhaften Vortheil bringe als die Gerechtigkeit (§. 22. 23).

b) Vielmehr ist das Gerechte und Nützliche einerlei, denn:

α) alles Gerechte ist auch rühmlich, alles Rühmliche aber, so weit es eben rühmlich ist, auch wünschenswerth, wünschenswerth aber ist nur das was ein Gut ist, §. 23 bis 25;

β) wer rühmlich handelt thut auch wohl daran, und woran man wohl thut, dabei fühlt man sich auch glücklich, glücklich aber macht uns nur der Besitz von dem was ein Gut ist, alles Rühmliche also ist auch hiernach ein solches, und folglich eben so auch alles Gerechte, §. 26.

γ) Nur was ein Gut ist bringt aber auch Nutzen und Vortheil, folglich ist das Gerechte auch mit dem Nützlichen Eins, §. 26.

3) Alkibiades ist aber sogar auch nicht bloß in einfacher Unwissenheit über das Gerechte und Nützliche, sondern in jener doppelten befangen, bei welcher man sich nicht einmal dieser Unwissenheit bewußt, sondern die mit dem Dünkel des Wissens verbunden und die eigentliche Ursache alles verkehrten Handelns ist, §. 27—30. Freilich sind auch die schon wirksamen Staatsmänner meistens in keinem besseren Falle, und selbst ob Perikles zu den wenigen Ausnahmen gehört läßt sich bezweifeln, da alle Erkenntniß sich auch lehren läßt und Perikles seine etwaige Weisheit bisher noch keinem Anderen mitgetheilt hat, §. 30. 31.

4) Deßhalb aber darf Alkibiades nicht etwa glauben, er brauche mithin auch nicht mehr zu wissen, denn:

a) man muß, um ein tüchtiger Staatsmann zu werden, sich nicht damit begnügen es den anderen heimischen Staatsmännern gleich oder zuvor zu thun, sondern vielmehr darauf sein Augenmerk richten den Führern und Lenkern fremder und zumal feindlicher Staaten überlegen zu sein, §. 32 bis 34.

b) Es ist freilich möglich daß diese auch nicht besser als die einheimischen sind, aber:

α) fürs Erste wird Alkibiades nur dabei gewinnen wenn er das Gegentheil glaubt und sich deßhalb seine eigene Ausbildung um so mehr angelegen sein läßt, §. 34, und

β) fürs Zweite läßt es sich wahrscheinlich machen daß das Gegentheil auch wirklich das Nichtige ist, denn:

aa) die persischen und spartanischen Könige sind von weit besserer Abkunft und mithin muthmaßlich auch Geistesanlage als Alkibiades oder irgend ein anderer Athener, §. 35. 36.

bb) die Ersteren haben eine weit bessere Erziehung und Ausbildung genossen, und die Spartaner sind vor allen anderen Menschen in mancherlei Tugenden geübt, §. 36 bis 38.

γ) Aber auch davon ganz abgesehen, übertreffen die Spartaner an Reichthum weit alle andern Hellenen, ihre Könige wieder alle andern Spartaner, und die persischen Kö-

nige wieder die spartanischen, §. 38—40, und die Ueberlegenheit solchen äußern Vorzügen gegenüber erwirbt man nur durch Geistestüchtigkeit und Einsicht, §. 40. 41.

II. Positive Belehrung des Alkibiades über den Weg zu der erforderlichen staatsmännischen Einsicht und Tüchtigkeit zu gelangen, nämlich durch die Selbsterkenntniß, §. 42—61.

1) Nachweis daß Alkibiades nun aber auch nicht einmal eine richtige Vorstellung darüber hat, sondern in lauter Unklarheiten und Widersprüchen darüber steckt worin er und überhaupt jeder Staatsbürger tüchtig werden muß, und worin die staatsmännische Einsicht denn eigentlich bestehe welche er sich zu erwerben hat, §. 42—48.

2) Um so mehr muß Alkibiades erst für sich selbst Sorge tragen, d. h. sich die wahre Selbsterkenntniß verschaffen. Das wahre Selbst eines Menschen aber ist seine Seele, und die wahre Selbsterkenntniß besteht daher in der Erkenntniß seiner Seele, §. 49—56.

a) Es ist etwas Anderes und Sache einer anderen Kunst für sich selbst als bloß für das Seinige Sorge zu tragen, §. 49. 50.

b) Vermöge welcher Kunst aber das Erstere geschieht, können wir nicht eher wissen als bevor wir wissen, was das Wesen ihres Gegenstandes selber, also das unseres Selbst ist, §. 50.

c) Eine wirklich streng wissenschaftliche Bestimmung vom Wesen des Selbst im Allgemeinen (oder der Idee des Selbst) würde hier aber zu weit führen, und es genügt hier der Nachweis daß das wahre Selbst eines jeden einzelnen Menschen nicht sein Leib, noch Leib und Seele zusammen, sondern daß die Seele allein dies wahre Selbst oder der wahre Mensch, der Leib dagegen nur erst das Seinige oder ihm Zugehörige, alle Besitzthümer äußerer Habe aber vollends nur etwas diesem Zugehörigen Zugehöriges sind, und daß mithin nur wer seine Seele kennt wahre Selbsterkenntniß besitzt, §. 51—54.

d) Hiernach beantwortet sich denn auch die in der Einleitung aufgeworfene Frage. Sokrates ist der einzige Liebhaber der wahrhaftig den Alkibiades selbst oder dessen Seele

liebt, und er fürchtet nur daß er im staatsmännischen Wirken, wie so viele Andere, durch das Buhlen um die Volksgunst verdorben werden möge. Um sich davor zu schützen, muß Alkibiades um so mehr erst für sein wahres Selbst Sorge tragen, bevor er als Staatsmann auftritt, §. 55. 56.

3) Wie ist nun aber diese wahrhafte Selbsterkenntniß zu erlangen? Nur dadurch daß die Seele genauer ihren edelsten und gottähnlichsten Theil, die Vernunft, betrachtet und so kennen lernt was wahrhaft gut und göttlich ist. Ohne diese Art von Selbsterkenntniß oder Besonnenheit können wir nie wissen was an uns gut und was schlecht ist, §. 56—58.

4) Diese Selbsterkenntniß ist nun aber auch die Grundlage der staatsmännischen Einsicht, indem sie allein uns zeigt was dem Staate wie dem Einzelnen wahrhaft frommt, und was das Einzige ist welches ihnen zum wahren Glücke verhilft, nämlich eben selbst wieder Besonnenheit oder Selbsterkenntniß und damit überhaupt Tugend und Gerechtigkeit, §. 58 bis 61.

C. Schluß, §. 61.

Alkibiades der Erste.

Sokrates. Alkibiades.

1. (§. 1.) [p. 103] Sokrates. Sohn des Kleinias, ich glaube du wunderst dich daß ich, der ich dein erster Liebhaber war, auch nun da die übrigen aufgehört haben dich zu lieben, allein nicht von dir weiche, und daß, während die übrigen dir zur Last wurden mit ihren Reden, ich so viele Jahre hindurch dich nicht einmal angeredet habe. Hiervon war aber der Grund nicht ein menschliches, sondern eine Art von dämonischem Widerstreben [1]), von dessen Macht du auch hernach noch [2]) erfahren sollst, und da es mir jetzt nicht mehr im Wege steht habe ich mich dir genaht und hege die gute Zuversicht daß es mir auch künftig nicht wieder in den Weg treten werde. In dieser Zeit nun habe ich dich beobachtet und mir so ziemlich gemerkt wie dein Verhalten gegen deine Liebhaber war. Obwohl nämlich ihrer viele und manche unter ihnen hohen Sinnes waren, so gab es doch keinen der nicht an Stolz von dir überboten und so endlich davongescheucht worden wäre. [p. 104.] Den Grund aber aus welchem du so über sie alle hinwegsahest will ich dir darlegen. Du glaubst keines Menschen zu irgend einem Zwecke bedürftig zu sein, denn die Vorzüge welche du besitzest, vom Körper an [3]) bis zur Seele, seien so

groß daß du eben keines Anderen bedürfest. (§. 2.) Zuvörderst nämlich glaubst du so schön und wohlgewachsen [4]) zu sein wie sonst keiner — und freilich kann das Jeder deutlich sehen daß du dich darin nicht irrst — sodann stammest du aus dem erlauchtesten Geschlechte in deiner Vaterstadt [5]), die wiederum die mächtigste sei unter allen hellenischen Städten, und rühmest du dich von Vaters Seite her der zahlreichsten und edelsten Freunde und Verwandten, welche dir dienen würden wenn du es irgend nöthig hättest, und nicht geringer noch weniger zahlreich seien die von mütterlicher Seite. Eine mächtigere Stütze aber als alle die sonst eben genannten zusammen glaubst du an Perikles, dem Sohne des Xanthippos, zu besitzen, welchen dein Vater dir und deinem Bruder zum Vormund hinterlassen hat und der ja nicht bloß in dieser Stadt durchsetzen kann was er will, sondern auch in ganz Griechenland und bei vielen angesehenen Geschlechtern außerhalb Griechenlands [6]). Ich könnte auch hinzusetzen daß du auch zu den reichen Leuten gehörst, darauf scheinst du dir indessen am Wenigsten einzubilden. Mit allen diesen Vorzügen dich brüstend [7]) ließest du deine Liebhaber deine Ueberlegenheit fühlen, und sie empfanden es daß sie dir nachstanden und von dir geschlagen wurden. Und das blieb dir nicht verborgen, und so weiß ich recht wohl daß du dich wunderst, was denn ich (allein) mir denke daß ich nicht ablasse von meiner Liebe, und welche Hoffnung denn ich (allein) hege daß ich ausharre, während alle andern geflohen sind.

2. (§. 3.) Alkibiades. Du weißt wohl gar nicht, lieber Sokrates, daß du mir nur ein wenig zuvorgekommen bist. Denn ich hatte im Sinne selbst zu dir zu gehen und eben diese Frage an dich zu richten, was du denn willst und welche Hoffnung du im Auge hast daß du mich so belästigst und überall da wo ich mich befinde recht geflissentlich dich auch einstellst [8]). Ja in der That,

ich wundre mich was dies dein Gebahren eigentlich bedeuten soll, und möchte es gern von dir erfahren.

Sokrates. Nun da darf ich ja glauben daß du mich bereitwillig anhören wirst, wenn du denn doch, wie du sagst, selber zu wissen wünschest, was ich mir dabei denke, und ich darf also bei meiner Auseinandersetzung auf einen geneigten und geduldigen Zuhörer rechnen.

Alkibiades. Ja gewiß, sprich also.

Sokrates. Aber siehe dich doch wohl vor, denn es wäre doch kein Wunder wenn ich, wie ich kaum einen Anfang fand, so auch kaum ein Ende finden werde.

Alkibiades. Mein Guter, sprich du nur, ich will schon hören.

Sokrates. So sei denn geredet. Es ist freilich schwer für einen Liebhaber einen Mann anzugehen der sich von Liebhabern nicht bezwingen läßt, dennoch muß ich es wagen dir meine Gedanken auszusprechen. (§. 4.) Ich würde nämlich, Alkibiades, wenn ich sähe daß du dich mit Dem was ich dir eben vorrechnete begnügtest und glaubtest im Besitze desselben ruhig dein Ende abwarten zu können, schon längst von meiner Liebe zu dir abgelassen haben, davon bin ich fest überzeugt. [p. 105.] Nun aber will ich dich noch ganz anderer Gedanken vor dir selbst bezichtigen, woraus du denn auch abnehmen wirst wie genau ich dich beständig beobachtet habe. Ich glaube, wenn einer von den Göttern zu dir spräche: „Alkibiades, möchtest du lieber fortleben im Genusse deiner gegenwärtigen Besitzthümer, oder auf der Stelle todt sein wenn es dir nicht vergönnt sein sollte größere zu erwerben?“ ich glaube, sage ich, du würdest dann das Letztere wählen [9]). Auf welche Hoffnung hin aber du jetzt vielmehr fortlebst, das will ich dir sagen. Du glaubst nämlich, sobald du nur erst vor dem Volke der Athener

aufträtest — und das werde binnen wenig Tagen geschehen — so bald du, sage ich, nur erst vor ihm (als Redner) aufträtest, werdest du den Athenern beweisen daß du werth seiest geehrt zu werden wie selbst Perikles nicht, noch irgend ein anderer von Allen die je gelebt haben; und wenn es dir gelungen sei dies darzuthun, so würdest du der mächtigste Mann in unserem Staate werden; und wärest du das erst geworden, so würdest du es auch unter den anderen Hellenen sein, und nicht unter den Hellenen allein, sondern auch unter den fremden Völkern, so viel ihrer mit uns in demselben Erdtheil wohnen. Und wenn dann wieder derselbe Gott dir sagte daß du zwar Europa beherrschen, aber deine Macht nicht nach Asien ausdehnen und deine Hände nicht an die Angelegenheiten dieses Welttheils legen solltest, so glaube ich, du würdest selbst unter dieser Beschränkung nicht weiter fortleben wollen, (würdest es nicht wollen,) wenn es dir nicht vergönnt sein sollte mit deinem Namen und deiner Macht geradezu alle Länder und alle Völker zu erfüllen. Ja ich glaube, außer Kyros und Xerxes gab es in deinen Augen keinen Mann der des Namens werth war. Und daß du solche Hoffnungen hegst, das vermuthe ich nicht nur, ich weiß es gewiß. (§. 5.) Und daß ich die Wahrheit sage, das kannst du dir selbst nicht verhehlen, und vielleicht wirst du daher im Gefühle davon zu mir sprechen: „aber, Sokrates, was hat denn das nur mit dem Grunde zu thun den du mir angeben wolltest, weßhalb du nicht von mir abläßest?“ Wohlan also, ich will es dir sagen, was es mit demselben zu thun hat, geliebter Sohn des Kleinias und der Deinomache [10]). Alle jene deine Pläne zum Ziele zu führen ist dir ohne mich unmöglich, einen solchen Einfluß glaube ich auf dich und auf Alles was dich angeht zu haben, und darum eben bin ich auch der Meinung daß es mir der Gott bisher so lange nicht verstattete eine Unterredung mit dir zu beginnen, so sehr ich auch darauf

harrte wann er es mir gestatten werde. Denn so wie du über alle unsere Mitbürger*), so hoffe ich über dich den größten Einfluß zu gewinnen, nachdem ich dir bewiesen habe daß ich dir über Alles werth sein müsse, und daß weder Vormund noch Anverwandte noch sonst Jemand im Stande dazu sind dir zu der Macht zu verhelfen nach der du begehrst, sondern ich allein, das heißt natürlich mit Hülfe des Gottes; und daher eben, wie mich dünkt, ließ es mir, als du noch jünger und noch nicht mit so gewaltigen Hoffnungen erfüllt warst, der Gott nicht zu mit dir zu reden, damit ich nicht vergebens redete, jetzt aber gestattete er es mir, denn jetzt dürftest du schon auf mich hören. [p. 106]

3. (§. 6). Alkibiades. Noch viel seltsamer**), Sokrates, kommst du mir jetzt vor, nachdem du zu reden begannst, als so lange du mir schweigend nachgiengst, so sehr du auch schon damals einen solchen Eindruck auf mich machtest. Ob ich nun dieses Alles im Sinne habe oder nicht, darüber bist du ja, wie es scheint, im Reinen, und wenn ich es leugnen wollte, so würde mir dies doch nicht mehr dazu helfen dich eines Andern zu überzeugen. Gut denn! Wenn ich nun aber auch wirklich noch so sehr solche Pläne hege, wie soll mir denn durch deine Hülfe ihre Erfüllung zu Theil werden und ohne sie nicht? Kannst Du mir das sagen?

Sokrates. Fragst du mich ob ich dir eine lange Rede darüber halten kann, wie du sie zu hören gewohnt bist?[11]) Nun, dergleichen ist freilich meine Sache nicht, aber dir darzuthun daß sich dies wirklich so verhält, dazu möchte ich denn doch meiner Meinung

*) Die in den drei besten Handschriften fehlenden Worte *ἐνδείξασθαι ὅτι αὐτῇ παντὸς ἄξιος εἰ, ἐνδεικάμενος δὲ οὐδὲν ὅ τι οὐ παραυτίκα δυνήσοσθαι* sind unübersetzt gelassen.

**) Vgl. Gastm. p. 215 A. 221 C. S. 368 und 382 der Uebers. [W. T.]

nach wohl im Stande sein; wenn du mir nur in Einem Stücke ein wenig dabei zu Hülfe kommen willst[12]).

Alkibiades. Nun, wenn diese Hülfe von der du da sprichst so schwierig nicht ist, so bin ich bereit dazu.

Sokrates. Hältst du*) es für etwas Schwieriges, Fragen die man dir stellt zu beantworten?

Alkibiades. Nein.

Sokrates. So antworte mir.

Alkibiades. Gut, frage nur.

Sokrates. Darf ich denn meine Fragen so stellen daß ich dabei voraussetze, du habest wirklich die Pläne im Sinne welche ich dir zuschreibe?

Alkibiades. Nun, wenn du willst so sei es so, damit ich nur erfahre was du denn wohl vorbringen wirst.

(§. 7.) Sokrates. Wohlan denn! Du hast also, wie ich behaupte, im Sinne binnen nicht langer Zeit dich den Athenern zum Rathgeber anzutragen. Wenn ich nun, gerade in dem Augenblicke in welchem du im Begriff stehst (zu diesem Zwecke) die Rednerbühne zu betreten, dich festhielte und dich fragte: „ei, Alkibiades, was muß denn eigentlich der Gegenstand sein über welchen die Athener Rath zu pflegen gedenken wenn du als ihr Rathgeber auftreten willst? Doch wohl ein solcher von welchem du mehr verstehst als sie?“ Was würdest du dann wohl antworten?

Alkibiades. Nun doch wohl: allerdings ein solcher.

Sokrates. Also über Gegenstände von denen du etwas verstehst bist du ein guter Rathgeber?

Alkibiades. Wie anders?

*) *Ἦ χαλεπὸν* statt *εἰ χ.* nach Buttmanns Verbesserung mit Schleiermacher, den Zürchern, Hermann, auch Stallbaum im Commentar.

Sokrates. Und du weißt und verstehst doch wohl bloß das was du entweder von Andern lerntest oder durch eigenes Nachdenken fandest?

Alkibiades. Gewiß, nichts Anderes.

Sokrates. Hast du nun aber wohl irgend einmal Etwas gelernt oder durch eigenes Nachdenken gefunden was du weder von Andern lernen noch durch eigenes Nachdenken auffuchen wolltest?

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Und wie weiter? Hast du je etwas dergestalt auffuchen oder lernen wollen was du schon zu wissen glaubtest?

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Es gab also eine Zeit in welcher du Das was du jetzt weißt nicht zu wissen glaubtest?

Alkibiades. Nothwendigerweise.

Sokrates. Nun wohl, was du gelernt hast weiß ich wohl so ziemlich selber, sollte mir aber Etwas davon entgangen sein so sage du mir's. Du lerntest nämlich, wenn mich meine Erinnerung nicht trügt, Lesen, Schreiben und Rechnen, sodann Citherspielen und endlich Ringen, denn Flötenspielen wolltest du ja nicht lernen [12]). Das ist Alles was du gelernt hast, du müßtest denn etwa in Etwas unterrichtet worden sein ohne daß ich es gemerkt. Ich glaube indessen, (mir unvermerkt) giengst du weder bei Nacht noch bei Tage aus dem Hause.

Alkibiades. Ich habe in der That auch keine andern Schulen besucht als die in denen man Jenes lernt.

4. (§. 8.) [p. 107.] Sokrates. Willst du nun etwa wenn die Athener das Schreiben und Lesen zum Gegenstand ihrer Berathungen machen und darüber Rath pflegen sollten wie sie richtig schreiben und lesen sollen, wirst du dann, sage ich, als ihr Rathgeber auftreten wollen?

Alkibiades. Nein, beim Zeus! ich gewiß nicht.

Sokrates. Oder dann wenn sie etwa über das Leierspiel berathen wollten?

Alkibiades. Sicherlich nicht.

Sokrates. Nun und eben so wenig wie dies Beides pflegen sie das Ringen zum Gegenstand ihrer Berathungen in der Volksversammlung zu machen.

Alkibiades. Freilich nicht.

Sokrates. Was muß also zu diesem Zwecke der Gegenstand ihrer Berathungen sein? Bauten z. B. doch wohl nicht?

Alkibiades. Allerdings nicht.

Sokrates. Ein Baumeister nämlich wird ihnen in Bezug auf diese besser rathen als du. [14])

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und doch auch nicht Dinge die ins Bereich der Seherkunst gehören?

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Denn ein Seher würde in Bezug darauf wiederum besser rathen als du.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und es kommt dabei Nichts darauf an ob ein solcher ein schlecht- oder wohlgewachsener, schöner oder häßlicher Mann, von erlauchtem Geschlecht oder von niedriger Geburt ist.

Alkibiades. Nein, wie sollte es?

Sokrates. Denn bei einem jeden Gegenstande ist es des seiner Kundigen Sache darüber Rath zu ertheilen und nicht des Reichen oder Schönen.

Alkibiades. Natürlich.

Sokrates. Und daher wird es den Athenern, auch wenn sie über die besten Gesundheitsanstalten für die Stadtangehörigen berathen, sehr gleichgültig sein ob der Rathgeber arm oder reich

ist*), und sie werden vielmehr nur darauf sehen daß er ein Arzt ist.

Alkibiades. Ganz natürlich.

(§. 9.) Sokrates. Nun worüber müssen sie denn Rath pflegen wenn du mit Recht als ihr Rathgeber auftreten sollst?

Alkibiades. Ueber ihre eigenen Angelegenheiten, Sokrates.

Sokrates. Meinst du die welche den Schiffbau anlangen? [15]) also wenn sie darüber berathen wie sie ihre Schiffe bauen lassen sollen?

Alkibiades. Nicht im Entferntesten, Sokrates.

Sokrates. Denn vom Schiffbau, denke ich, verstehst du nichts, nicht wahr, das ist der Grund, oder etwas Anderes?

Alkibiades. Nein, das ist der Grund.

Sokrates. Nun über welche von ihren eigenen Angelegenheiten müssen sie also dann berathen?

Alkibiades. Ueber Krieg und Frieden oder über eine andere Staatsangelegenheit.

Sokrates. Meinst du, darüber, mit wem sie Frieden schließen und mit wem Krieg führen sollen und auf welche Art?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Müssen sie nicht Beides mit Denen thun mit welchen es so besser ist?

Alkibiades. Freilich.

Sokrates. Und so lange es so besser ist?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Gesetzt nun, die Athener beriethen darüber, mit wem man ringen und gegen wen man sich auf den Fingerkampf beschränken [16]) und auf welche Weise man Beides thun müsse, würdest du da besser ihnen Rath geben oder der Turnmeister?

*) S. die Einl. S. 353, Anm. **.

Alkibiades. Doch wohl der Letztere.

Sokrates. Kannst du mir nun sagen, was der Ringmeister dabei ins Auge fassen würde wenn er Rath darüber ertheilen soll, mit wem man ringen müsse und mit wem nicht und wann und auf welche Art? Ich meine das so: muß man nicht, mit denen es besser ist? oder ist dem nicht so?

Alkibiades. Ja.

[p. 108.] Sokrates. Und so lange es besser ist?

Alkibiades. So lange.

Sokrates. Und dann wenn es besser ist?

Alkibiades. Ja wohl.

(§. 10.) Sokrates. Und muß nicht ebenso der Sänger zuweilen zu seinem Gesange die Cither anschlagen und den Tact treten?

Alkibiades. Das muß er.

Sokrates. Und zwar nur dann, so oft es so besser ist?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und nur so lange es so besser ist?

Alkibiades. Freilich.

5. Sokrates. Wie nun? Wenn du nun also in Ansehung von Beidem, vom Citherspielen zum Gesange und vom Ringen, Etwas als das Bessere anerkennst, wie nennst du dieses Bessere in Ansehung des Citherspiels? (Ich meine das so:) gleichwie ich es in Ansehung des Ringens das der gymnastischen Kunst Gerechte nenne, wie nennst du da Jenes? [17])

Alkibiades. Ich fasse das nicht.

Sokrates. Suche es nur zu machen wie ich. Ich gab mir nämlich zunächst bei mir selber zur Antwort: das Bessere ist das durchweg Richtige. Richtig aber ist doch wohl nur Das was nach den Regeln der Kunst geschieht; nicht wahr?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Die bestimmte Kunst aber um welche es sich hier für mich handelte war die Gymnastik?

Alkibiades. Allerdings.

Sokrates. Daher nannte ich das in Ansehung des Ringens Bessere das der gymnastischen Kunst Gerechte.

Alkibiades. Ja, so thatest du.

Sokrates. Und zwar doch wohl mit Recht?

Alkibiades. Mich wenigstens dünkt es.

Sokrates. Wohlan, so sage mir denn ähnlich auch du — denn auch dir steht es ja gewiß wohl an den richtigen Ausdruck zu finden — zunächst einmal: welche Kunst ist es denn zu deren Bereich das richtige Citherspielen, Singen und Tacttreten gehört? Welches ist der Gesammtname derselben? kannst du es mir noch nicht sagen?*)

Alkibiades. Nein.

(§. 11.) Sokrates. Nun, so versuche es einmal so: welches sind die Göttinnen denen diese Kunst obliegt?

Alkibiades. Die Musen meinst du, lieber Sokrates?

Sokrates. Allerdings. Und nun sieh, welch einen Namen trägt denn von ihnen diese Kunst?

Alkibiades. Ach, du meinst die musische Kunst.

Sokrates. Allerdings thue ich das. Und wie heißt denn nun Das was nach ihren Regeln richtig geschieht? Wie ich dir eben das nach den Regeln einer andern Kunst, nämlich der Gymnastik,

*) Hermann erklärt die Worte: „kannst du es mir — trägt denn von ihnen diese Kunst?“ für ein Einschiebsel, aus keinem anderen Grunde als weil diese ganze Partie des Platon, der nun einmal mit Gewalt der Verfasser dieses Dialogs sein soll, unwürdig sei. Allein Platons unwürdig ist eben in diesem ganzen Zusammenhange nicht sie allein, s. Anm. 17.

richtig Geschehende bezeichnete, wie bezeichnest nun du es entsprechend bei dieser? Wie muß es beschaffen sein?

Alkibiades. Der musischen Kunst gerecht, scheint mir.

Sokrates. Wohl gesprochen. Wohlan nun weiter, wie nennst du denn in Ansehung des Kriegführens und Friedenhaltens jenes Bessere? Ganz entsprechend wie du dort jedes Mal das Bessere zu bezeichnen wußtest, einmal als das der musischen und das andere Mal als das der gymnastischen Kunst Gerechtere, so versuche es nun auch hier.

Alkibiades. Aber dazu bin ich gar nicht recht im Stande.

Sokrates. Aber das ist doch wahrhaftig eine Schande wenn du Jemandem welcher dich, falls du über Speisen und Getränke sprächest und Rath darüber ertheiltest welche von ihnen besser sind als die anderen, und zu welcher Zeit und in welchem Maße es besser sei die einen oder die anderen zu genießen, fragte: „was verstehst du denn hier unter dem Besseren, Alkibiades?“ darauf wohl zu antworten wüßtest: „das Gesündere“, ohne dich doch für einen Arzt auszugeben, und wenn du nun dagegen über Dasjenige in Bezug auf welches du dich für einen Kundigen ausgibst [p. 109.] und eben als Kundiger dich zum Rathgeber aufwerfen willst — wenn du, sage ich, dich Dessen nicht schämst, falls du, über solcherlei Dinge genauer befragt, wie es den Anschein hat, keine Antwort zu geben im Stande bist? Oder dünkt dich das keine Schande zu sein?

Alkibiades. Ja freilich.

(§. 12.) Sokrates. Nun, wohl, so überlege dir denn die Sache genauer und bemühe dich mir anzugeben: worauf zielt denn jenes Bessere in Ansehung Dessen hin daß man Frieden halte und Krieg führe mit denen es sich gebürt?

Alkibiades. Ich mag es mir überlegen so viel ich will, und kann es doch nicht ausfindig machen.

Sokrates. Und weißt du denn auch nicht wenn wir einen Krieg anfangen was wir uns dann gegenseitig vorwerfen von einander erlitten zu heben, auf Grund dessen wir eben zu diesem Kriege schreiten, und welchen Namen wir zu diesem Zwecke solchen Erleidnissen geben?

Alkibiades. Das wohl, wir seien hintergangen, gewaltthätig behandelt oder beraubt worden.

Sokrates. Halt! Wie behaupten wir genauer ein Jedes von Diesem erlitten zu haben? Versuche mir anzugeben, was für einen Unterschied machst du dabei, ob es so oder so geschehen sei?

Alkibiades. Ja, du verstehst unter dem So (oder So) wohl das Gerechter- oder Ungerechterweise? [18])

Sokrates. Eben dies.

Alkibiades. Beides unterscheide ich natürlich ganz und schlechterdings von einander.

Sokrates. Und wie also? Gegen welche von Beiden willst du den Athenern rathen Krieg zu führen, gegen Die welche ihnen Unrecht thun oder gegen Die welche gerecht gegen sie handeln?

Alkibiades. Ja, da legst du mir eine arge Frage vor. Denn wenn Jemand auch wirklich dächte, man solle Die welche recht gegen uns handeln mit Krieg überziehen, so würde er es doch schwerlich eingestehen.

Sokrates. Wohl weil dies wider alles Gesetz ist?

Alkibiades. Freilich, und auch nicht für rühmlich gilt.

(§. 13.) Sokrates. Mit Rücksicht hierauf also, [auf Das was recht und gerecht ist*)] meine ich, wirst du deine Reden einrichten (die du den Athenern halten wirst)?

*) Wohl nicht mit Unrecht schließt Stallbaum τὸ δίκαιον als Glossem in Parenthese.

Alkibiades. Nothwendigerweise.

Sokrates. Ist nun also nicht Das wornach ich so eben dich fragte, nämlich das Bessere in Ansehung des Kriegführens und Nichtkriegführens und in Ansehung Dessen mit wem man Krieg führen und nicht führen müsse und wann und wann nicht, das den Anforderungen des Rechts und der Gerechtigkeit mehr Entsprechende? Oder dünkt es dich anders?

Alkibiades. Nein, offenbar so.

6. Sokrates. Wie also, mein lieber Alkibiades! entweder ist es dann wohl dir entgangen daß du hiervon Nichts verstehst, oder mir daß du lerntest was recht und unrecht ist, und die Schule eines Lehrers besuchtest der dich erkennen und unterscheiden lehrte was mehr das Eine und was mehr das Andere ist? Wer ist dann aber dieser Mann, nenne ihn auch mir, damit du ihm auch an mir einen Schüler verschaffest.

Alkibiades. Du spottest, Sokrates.

Sokrates. Nein, bei dem Gotte der über der Freundschaft zwischen dir und mir waltet und bei welchem ich am Wenigsten falsch schwören möchte! [19]) Vielmehr, wenn du kannst, so nenne mir diesen Mann.

Alkibiades. Was wäre es wenn ich es nicht vermöchte? Glaubst du daß ich nicht auf andere Weise in den Besitz der Kenntniß von Recht und Unrecht gelangt sein könnte?

Sokrates. Ja, wenn du sie durch eigenes Nachdenken erlangtest.

Alkibiades. Und glaubst du denn daß ich sie nicht auf diesem Wege erlangt hätte?

Sokrates. O ja wohl, wenn du ihr nachgeforscht haben solltest.

Alkibiades. Und meinst du denn, ich hätte das nicht gethan?

Sokrates. Ja, wenn du wirklich glaubtest sie nicht schon zu besitzen.

Alkibiades. Gab es denn nicht eine Zeit in welcher dies wirklich der Fall war?

(§. 14.) Sokrates. Du kannst Recht haben. Aber kannst du mir nun auch diese Zeit genauer angeben in welcher du noch nicht zu wissen glaubtest was recht und was unrecht ist? [p. 110.] Sprich, begannst du vor einem Jahre der Erkenntniß hiervon nachzuforschen und glaubtest sie noch nicht zu besitzen? Oder glaubtest du damals schon das Gegentheil? Sage die Wahrheit, auf daß unsere Reden nicht vergeblich sind.

Alkibiades. Ja, damals glaubte ich sie schon zu besitzen.

Sokrates. Und vor drei, vier, fünf Jahren nicht eben so?

Alkibiades. Allerdings.

Sokrates. Und vor dieser Zeit warst du noch ein Kind, nicht wahr?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und daß du nun damals diese Kenntniß schon zu besitzen glaubtest, das weiß ich mit Bestimmtheit.

Alkibiades. Wie willst du das denn mit Bestimmtheit wissen?

Sokrates. Oft hörte ich dich, da du noch ein Kind warst, in der Schule und anderswo, namentlich wenn du knöchelte[20]st) oder ein anderes Spiel spieltest, dich gar nicht so ausdrücken als ob du in Ungewißheit darüber seiest was Recht und Unrecht sei, sondern recht laut und zuversichtlich von diesem oder jenem Knaben sagen er sei ein schlechter und unredlicher Bursche und thue Unrecht. Oder sage ich damit nicht die Wahrheit?

Alkibiades. Aber wie sollte ich es denn anders machen, lieber Sokrates, wenn einer von ihnen mir wirklich Unrecht that?

Sokrates. Wenn du wirklich nicht wußtest ob dir Unrecht geschah oder nicht, da fragst du noch wie du es hättest machen sollen?

Alkibiades. Aber beim Zeus! darüber war ich eben nicht in Unwissenheit, sondern wußte es ganz klar daß mir wirklich Unrecht geschah.

(§. 15.) Sokrates. Nun, dann, sollte ich denken, glaubtest du ja auch schon als Kind zu wissen was Recht und was Unrecht sei.

Alkibiades. Freilich, und ich wußte es auch wirklich.

Sokrates. Nun, in welcher Zeit hast du es denn durch eigenes Nachdenken ausfindig gemacht? Doch wohl nicht in der in welcher du es schon zu wissen glaubtest?

Alkibiades. Allerdings nicht.

Sokrates. Wann glaubtest du es also nicht zu wissen? Sieh, du wirst diese Zeit nicht zu finden vermögen.

Alkibiades. Beim Zeus, lieber Sokrates, ich weiß sie allerdings nicht anzugeben.

Sokrates. Durch eigenes Nachdenken folglich hast du dir diese Kenntniß nicht angeeignet.

Alkibiades. Es sieht allerdings nicht sehr darnach aus.

Sokrates. Daß du sie nun andererseits auch von Anderen nicht gelernt hast hast du mir eben bereits zugegeben. Wenn du sie dir nun aber sonach weder durch eigenes Nachdenken noch durch den Unterricht Anderer angeeignet hast, wie und wodurch bist du denn in ihren Besitz gelangt?

7. Alkibiades. Ja, vielleicht habe ich dir darin nicht die richtige Antwort gegeben wenn ich sagte, ich habe sie mir durch eigenes Nachdenken angeeignet.

Sokrates. Und wie hätte denn deine Antwort lauten müssen?

Alkibiades. Nun, ich denke, ich erlernte sie gerade so wie auch die andern Leute.

Sokrates. Aber damit kommen wir ja gerade wieder auf denselben Fleck zurück. Von wem denn? sage das auch mir.

Alkibiades. Vom Volke.

Sokrates. Da nimmst du eben zu keinen sonderlichen Lehrern deine Zuflucht, wenn du dein Wissen auf die große Menge zurückführst.

Alkibiades. Wie so? Taugt diese denn nicht zum Lehrer?

(§. 16.) Sokrates. In Dem was den Regeln des Brettspiels entspricht zum Mindesten doch gewiß nicht, und doch sollte ich denken wäre das ein weit geringfügigerer Gegenstand als Recht (und Unrecht). Oder wie? Meinst du nicht?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Sonach wäre also die große Menge nicht im Stande das Geringfügigere zu lehren, und soll doch das Wichtigere lehren können? [21])

Alkibiades. Ja, dieser Meinung bin ich für mein Theil allerdings, denn unleugbar ist sie im Stande andere Dinge zu lehren, die auch gewichtigere sind als das Brettspiel.

Sokrates. Und die wären? [p. 111.]

Alkibiades. Nun, zum Beispiel das Griechischreden habe ich auch von meinem Volke gelernt, und ich wüßte darin keinen anderen besonderen Lehrmeister von mir anzugeben, sondern führe diese Kenntniß eben auf diese große Menge zurück [22]) welche du für keinen ordentlichen Lehrmeister gelten lassen willst.

Sokrates. Ja, mein Bester, in diesem Stücke ist das Volk allerdings ein guter Lehrmeister, und in dergleichen Dingen kann sein Unterricht mit Recht empfohlen werden *).

*) Entweder ist nach Stallbaums Vorschlage ἐπαινοῖντ' ἄν [αὐτῶν] εἰς διδασκαλίαν oder aus Proklos und einigen Handschriften ἐπαινοῖτ' ἄν αὐτῶν ἡ διδασκαλία zu schreiben.

Alkibiades. Nun, und in wiefern denn hier?

Sokrates. Weil es in dieser Hinsicht Das besitzt was zu einem guten Lehrer gehört.

Alkibiades. Und was wäre denn dies?

Sokrates. Weißt du nicht daß wer irgend Etwas lehren will es zuvörderst selbst verstehen muß? oder meinst du nicht?

Alkibiades. Wie könnte ich daran zweifeln!

Sokrates. Ferner daß Die welche Etwas (wirklich) wissen über dasselbe einstimmig und nicht abweichender Meinung sind?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Worüber aber Leute abweichender Meinung sind, wirst du da behaupten sie wüßten das wirklich?

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Und in Bezug auf solche Gegenstände können sie auch keine Lehrer sein?

Alkibiades. Auf keine Weise.

(§. 17.) Sokrates. Gut denn! Scheinen dir nun darüber die Genossen des Volkes von einander abweichender Meinung zu sein [23]) was Stein und was Holz ist, oder werden sie nicht vielmehr, du magst von ihnen fragen wen du willst, alle darin übereinstimmen und alle nach demselben Gegenstande greifen wenn sie einen Stein oder ein Stück Holz nehmen wollen? Und wird es nicht bei allen ähnlichen Dingen eben so sein? Denn nun wird es mir erst selber so ungefähr klar daß du es hiezu rechnen wirst wenn du dem Volke zuschreibst es wisse und verstehe wirklich griechisch zu reden [24]). Nicht wahr?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Also, wie gesagt, in Bezug auf solche Dinge sind die Genossen des Volkes unter einander und jeder mit sich selbst einig im Privatleben, und auch im öffentlichen Verkehre gerathen

über sie die Staaten nicht mit einander in Streit [indem die einen so, die andern anders denken] *).

Alkibiades. Allerdings nicht.

Sokrates. Naturgemäß werden sie also auch in solchen Gegenständen gute Lehrmeister sein.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Wenn wir demnach Jemandem in solchen Gegenständen zum Wissen verhelfen wollen, so werden wir ihn mit Recht bei jener großen Menge in die Schule schicken.

Alkibiades. Ja wohl.

8. Sokrates. Wie aber, wenn er nicht bloß lernen sollte welches Menschen und welches Pferde sind, sondern auch welche von ihnen sich zu tüchtigen Läufern eignen und welche nicht, würde hiefür die große Menge auch noch einen geeigneten Lehrmeister abgeben?

Alkibiades. Allerdings nicht.

Sokrates. Und es ist dir Beweis genug dafür daß sie Dergleichen selbst nicht mehr versteht und daher auch keinen tüchtigen Lehrer darin abgeben kann, der Umstand daß über dergleichen Dinge ihre eigenen Glieder nicht miteinander übereinstimmen?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und ferner, wenn er lernen sollte, nicht blos welches Menschen sind, sondern welche gesund oder krank, würde uns hierin die große Menge eine geeignete Lehrmeisterin sein?

Alkibiades. Keineswegs.

Sokrates. Und auch hier wäre es dir ein Beweis daß sie

*) Die eingeklammerten Worte verdächtigt Hermann wohl nicht mit Unrecht.

hierin eine schlechte Lehrmeisterin ist, wenn du sie hierüber in sich selbst zwiespältig siehst?

Alkibiades. Ja.

(§. 18.) Sokrates. Und wie nun? Scheinen dir denn etwa die Leute darüber was gerechte und ungerechte Menschen und Handlungen sind [p. 112] jeder mit sich selbst und der Eine mit dem Anderen übereinzustimmen?

Alkibiades. Nein, beim Zeus! durchaus nicht, mein Sokrates.

Sokrates. Sondern vielmehr gar sehr hierüber in Zwiespalt zu sein.

Alkibiades. Ja, gar sehr.

Sokrates. Und nun glaube ich nicht daß du jemals Leute gesehen oder von ihnen gehört hast welche darüber, was gesund sei oder nicht, so sehr in Zwiespalt gekommen wären daß sie deßhalb mit einander in Kampf geriethen und sich gegenseitig umbrachten?

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Aber darüber was recht oder unrecht sei hast du es schon wo nicht gesehen so doch neben vielen Anderen von Homeros darüber gehört. Denn [25]) die Odyssee so gut wie die Ilias hörtest du vortragen.

Alkibiades. Natürlich, lieber Sokrates.

Sokrates. Und diese Gedichte handeln doch eben von einem Streit über Recht und Unrecht.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und all dies Kämpfen und Morden wird eben durch diesen Streit zwischen den Achäern und ihren Gegnern, den Troern, und zwischen den Freiern der Penelope und dem Odysseus veranlaßt.

Alkibiades. Du hast Recht.

Sokrates. Und ich denke auch den bei Tanagra [26]) gefal-

Ienen Athenern sowie Lakedämoniern und Böotern und ebenso denen welche später bei Koroneia [27]) ihr Ende fanden, unter welchen auch dein Vater Kleinias war [28]), hat der Streit über durchaus nichts Anderes als über Recht und Unrecht diesen Kampf und Tod zu Wege gebracht. Nicht wahr?

Alkibiades. Ja, sehr wahr.

Sokrates. Und sollen wir nun sagen, die Leute wüßten Dasjenige über welches sie doch in so heftigem Zwiespalt mit einander sind daß sie in Folge dessen einander gegenseitig das Aeußerste zufügen?

Alkibiades. Offenbar nicht.

(§. 19.) Sokrates. Mußt du also nicht zugeben daß du deine Kenntniß von Recht und Unrecht wirklich auf solche Lehrer zurückführst von denen du selber zugibst daß sie dieselbe nicht besitzen?

Alkibiades. So scheint es.

Sokrates. Wie ist es da nun aber glaublich daß du selbst weißt was Recht und was Unrecht ist, wenn du doch über dasselbe so hin und her redest und offenbar machst daß du es weder von irgend einem Anderen gelernt noch durch eigenes Nachdenken ausfindig gemacht hast?

Alkibiades. Nach Dem was du sagst ist es allerdings nicht wahrscheinlich.

9. Sokrates. Siehst du wohl daß du da schon wieder etwas Unrichtiges behauptest, Alkibiades [29])?

Alkibiades. Und das wäre?

Sokrates. In so fern du behauptest, ich sagte das.

Alkibiades. Wie so? Sagst du denn nicht in der That, ich verstehe Nichts von Recht und Unrecht?

Sokrates. Nein, ich nicht.

Alkibiades. Also wohl gar ich?

Sokrates. Ja.

Alkibiades. Wie so?

Sokrates. Das sollst du gleich einsehen. Gesetzt, ich fragte dich, ist Eins mehr oder Zwei? so würdest du mir doch antworten: Zwei.

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Und um wie viel?

Alkibiades. Um Eins.

Sokrates. Wer von uns Beiden ist es nun hier der da sagt daß Zwei um Eins mehr als Eins ist?

Alkibiades. Ich.

Sokrates. Und nicht wahr, ich fragte dich und du antwortetest mir?

Alkibiades. Ja.

[p. 113.] Sokrates. Hier bin also nicht ich, der Fragende, Derjenige der da sagt und behauptet, sondern du, der Antwortende?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und weiter, gesetzt, ich fragte dich, welche Buchstaben den Namen Sokrates bilden, und du beantwortetest es mir, wer von uns Beiden ist es da der Etwas sagt und behauptet?

Alkibiades. Ich.

Sokrates. Kurz, mit Einem Worte, wo überhaupt Frage und Antwort stattfindet, welcher von beiden ist da Derjenige welcher Etwas aussagt, der Fragende oder der Antwortende?

Alkibiades. Der Antwortende, nach meinem Bedünken wenigstens, mein Sokrates.

Sokrates. War ich nun nicht unsere ganze oben geführte Unterredung hindurch der Fragende?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und du der Antwortende?

Alkibiades. Allerdings.

Sokrates. Wie also, wer von uns Beiden hat die Aussagen gethan die in ihr überhaupt gethan wurden?

Alkibiades. Nach allen diesen meinen Zugeständnissen, lieber Sokrates, offenbar ich.

(§. 20.) Sokrates. Und wurde nun nicht in ihr gesagt und behauptet daß von Recht und Unrecht der schöne Alkibiades, der Sohn des Kleinias, Nichts verstehe, wohl aber zu verstehen sich einbilde und beabsichtige in der Volksversammlung aufzutreten und den Athenern Rath zu ertheilen über Das wovon er selbst Nichts verstehe? War es nicht so?

Alkibiades. Ich kann es nicht leugnen.

Sokrates. Hier trifft also jenes Wort des Euripides [30]) zu, mein Alkibiades. „Dein" scheint es zu sein „das Wort das du gehört, das meine nicht," und nicht ich habe Dies gesagt, sondern du hast es selbst gethan und schuldigst mich fälschlich Dessen an. Doch hat es mit dieser Aussage seine volle Richtigkeit. Ein wahnsinniges Unternehmen hast du in der That vor, mein Bester, indem du wirklich Das lehren willst was du selbst nicht verstehst und zu lernen vernachlässigtest.

10. Alkibiades. Ich meine aber, lieber Sokrates, daß die Athener so wie die andern Hellenen nur in seltenen Fällen darüber zu Rathe gehen was gerechter und ungerechter ist, denn Dergleichen halten sie für klar, und indem sie Dies daher auf sich beruhen lassen, fragen sie nur darnach was ihnen zu thun vortheilhafter sein werde. Das Gerechte und das Vortheilhafte nämlich ist, wie mich dünkt, nicht Dasselbe, sondern es hat schon Vielen, sollte ich meinen, Nutzen gebracht wenn sie großes Unrecht begiengen, und Anderen keinen, wenn sie gerecht handelten.

(§. 21.) Sokrates. Gut. Und wenn denn nun wirklich das Gerechte etwas Anderes ist als das Vortheilhafte, glaubst du denn wiederum etwa zu wissen was Dasjenige ist was den Menschen Vortheil bringt, und warum es ihn bringt?

Alkibiades. Warum denn nicht, Sokrates, wenn du [31]) mich nur nicht wieder darnach fragen willst, von wem ich es gelernt oder wie ich es durch eigenes Nachdenken ausfindig gemacht haben will?

Sokrates. Was du nur da machst! Wenn du eine unrichtige Behauptung aufstellst, und es ist möglich dir ihre Unrichtigkeit durch dieselbe Schlußfolgerung wie die einer früheren darzuthun, da glaubst du etwas Neues und andere Beweisführungen hören zu müssen, als wären die früheren abgenutzt wie schlechte Kleider, die du nicht mehr anziehen magst, und es müßte dir Jemand einen nagelneuen und noch gar nicht benutzten Beweis liefern! Nun, ich werde mich viel um solche Manöver kümmern, [p. 114.] nein, ich werde vielmehr trotzdem dich fragen woher du denn wiederum gelernt hast was das Vortheilhafteste sei und wer dein Lehrmeister hierin gewesen ist, kurz alles vorhin Gefragte fasse ich jetzt in Eine Frage zusammen; und da liegt es doch wohl klar zu Tage daß du wieder ganz auf denselben Fleck kommen und mir nicht nachzuweisen im Stande sein wirst, weder wie du durch eigenes Nachdenken in den Besitz der Erkenntniß des Vortheilhaften gelangt sein willst noch wie durch den Unterricht Anderer *). (§. 22.) Indessen, da du doch so vornehm thust und dir dieselbe Beweisführung zum zweiten Male nicht munden will, so will ich die Frage, ob du weißt oder nicht weißt was für die Athener das Vortheilhafte ist, dahingestellt sein lassen. Aber warum weisest du mir

*) S. Anm. 31.

denn nicht erst nach, ob denn wirklich das Gerechte und das Vortheilhafte verschieden und nicht vielmehr einerlei sind? Wenn du willst, so kannst du es ja thun, indem du mich ähnlich ausfragst wie ich (so eben) dich, oder ist dir's lieber, so kannst du es ja auch allein in fortlaufender Rede ausführen.

Alkibiades. Aber ich weiß nicht, lieber Sokrates, ob ich im Stande dazu sein werde es dir gegenüber auszuführen.

Sokrates. Nun, mein Guter, denke dir nur, ich sei die Volksversammlung; auch in dieser mußt du ja doch jeden Einzelnen überzeugen. Nicht wahr?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und ist es nicht auch etwa Sache Eines und Desselben einen Einzelnen für sich allein und Viele zusammen von Dem zu überzeugen was er weiß und versteht [32])? Oder muß nicht in Bezug auf Lesen und Schreiben dem Lese- und Schreibmeister Beides gelingen?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und ist nicht in Bezug auf die Zahl Beides Sache Eines und desselben Mannes?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und das wird auch hier der Sachkundige sein, der Rechenmeister?

Alkibiades. Ja wohl.

Sokrates. Wovon du also Viele zu überzeugen im Stande bist, davon mußt du auch Einen zu überzeugen vermögen?

Alkibiades. Es kann nicht anders sein.

Sokrates. Und dies kann offenbar (nur) Dasjenige sein was du weißt und verstehst.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und es unterscheidet sich sonach nur in soweit von dem Redner vor dem Volke Derjenige welcher in einer solchen Unterhaltung wie wir sie jetzt führen das Wort nimmt als Jener eine ganze Versammlung, Dieser aber einen Einzelnen von Einem und demselben Gegenstand zu überzeugen hat?

Alkibiades. So scheint es.

(§. 23.) Sokrates. Wohlan, wenn es denn doch als Sache Eines und Desselben erscheint Viele und Einen zu überzeugen, so übe dich an mir und versuche mir zu beweisen daß das Gerechte zuweilen keinen Vortheil bringt.

Alkibiades. Du treibst Uebermuth, Sokrates.

Sokrates. Gut, so will ich denn auch wenigstens jetzt meinen Uebermuth gleich so weit treiben dich von dem Gegentheil dessen zu überzeugen wovon du mich nicht überzeugen willst.

Alkibiades. So sprich denn.

Sokrates. Antworte du mir nur auf meine Fragen.

Alkibiades. Nein, setze du es mir allein auseinander [33]).

Sokrates. Wie? Willst du dich denn nicht möglichst sehr überzeugen lassen?

Alkibiades. Ja, gar sehr.

Sokrates. Und willst du denn nicht dann wenn du (selbst) sagen mußt, Etwas verhalte sich so (und nicht anders), möglichst vollständig überzeugt sein?

Alkibiades. Meines Bedünkens ja.

Sokrates. So antworte denn, und wenn du es dann nicht aus deinem eigenen Munde zu hören bekommst daß nur das Gerechte auch zuträglich ist, dann glaube es keinem Andern welcher es dir sonst sagt [34]).

Alkibiades. Nein, sondern ich muß vielmehr wohl antworten. Schaden wird es mir ja auch, denke ich, nicht bringen [35a]).

11. [p. 115.] Sokrates. Ah, du ſcheinſt ja die Zukunft vorausſehen zu können [35b])! So ſage mir denn: du meinſt alſo daß das Gerechte zum Theil Vortheil bringe, zum Theil nicht?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und weiter, auch daß es zum Theil rühmlich ſei und zum Theil nicht?

Alkibiades. Was meinſt du mit dieſer Frage?

Sokrates. Ob es dir ſchon jemals ſo vorkam, Jemand handle ſchimpflich aber doch gerecht?

Alkibiades. Mir nicht.

Sokrates. Alſo vielmehr ſo: Alles was recht iſt ſei auch rühmlich?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und wie ſteht es nun wieder mit dem Rühmlichen? Scheint dir dies Alles auch etwas Gutes zu ſein? oder nur zum Theil und zum Theil nicht? [36])

Alkibiades. Nun, ich für meine Perſon, Sokrates, glaube daß Das was rühmlich doch zum Theil vom Uebel iſt.

Sokrates. Und alſo auch wohl was ſchimpflich doch zum Theil ein Gut?

Alkibiades. Ja.

(§. 24.) Sokrates. Du haſt dabei wohl etwa ſolche Fälle im Sinne: Viele die im Kriege einem Freunde oder Verwandten zu Hülfe kamen zogen ſich Wunden und Tod (dadurch) zu, und Die dagegen welche es nicht thaten, wie ſie doch ſollten, kamen (in Folge deſſen) unverſehrt davon.

Alkibiades. Ja wohl.

Sokrates. Nämlich eine ſolche Hülfleiſtung nennſt du rühmlich in Bezug auf das Streben Diejenigen zu retten die uns

zu retten ziemte. Und dies Streben iſt Mannhaftigkeit und Tapferkeit. Oder nicht?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Vom Uebel aber iſt ſie deiner Meinung nach in Bezug auf Tod und Wunden die ſie zu Wege bringt, nicht wahr?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Iſt nun aber nicht ein Anderes die Tapferkeit und ein Anderes der Tod?

Alkibiades. Ja freilich.

Sokrates. Nicht in Bezug auf Ein und Daſſelbe alſo iſt es rühmlich und vom Uebel ſeinen Freunden Hülfe zu leiſten?

Alkibiades. So ſcheint es.

Sokrates. Sieh nun einmal zu ob aber nicht Alles in wie weit rühmlich in ſo weit auch etwas Gutes iſt. So hier. In Bezug auf die Tapferkeit iſt ja nach deinem Zugeſtändniß jener Beiſtand etwas Rühmliches, und nun faſſe einmal dieſen Gegenſtand ſelbſt, die Tapferkeit, ins Auge, ob ſie etwas Gutes oder vom Uebel iſt. Und zwar betrachte das einmal von folgender Seite. Was von Beidem möchteſt du lieber daß dir zu Theil werde, Gutes oder Uebles?

Alkibiades. Gutes.

Sokrates. Nicht wahr, und zwar die größten Güter am Liebſten, und ihrer möchteſt du am Wenigſten beraubt werden?

Alkibiades. Wie anders?

Sokrates. Und wie denkſt du nun über die Tapferkeit? Um welchen Preis möchteſt du dich ihrer beraubt ſehen?

Alkibiades. Nicht um den Preis meines Lebens möchte ich ein Feigling ſein.

Sokrates. Das größte aller Uebel dünkt dich alſo die Feigheit?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und du stellst sie dem Tode gleich, wie es scheint.

Alkibiades. Das thue ich.

(§. 25.) Sokrates. Ist nun nicht von Tod und Feigheit der gerade Gegensatz Leben und Tapferkeit?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und die einen wünschest du dir am Meisten, die anderen aber am Wenigsten?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und zwar weil du die einen für die größten Güter, die anderen aber für die größten Uebel hältst? *)

Alkibiades. So ist es.

Sokrates. Seinen Freunden im Kriege beizustehen nanntest du also rühmlich, in so weit es dies wirklich ist, sofern es nämlich in der Ausübung von etwas Gutem, nämlich der Tapferkeit, besteht.

Alkibiades. Offenbar.

Sokrates. Vom Uebel aber, sofern es ein Uebel zu Wege bringt, nämlich den Tod.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und so wird es denn wohl recht und billig sein jede Handlung so zu bezeichnen: als vom Uebel so weit sie ein Uebel zu Wege bringt, [p. 116.] und als gut so weit sie etwas Gutes bewirkt.

Alkibiades. Mir scheint es so.

---

*) Stobäos gibt hier noch folgenden Zusatz: Alkibiades: Ja wohl. Sokrates: Zu den größten Gütern rechnest du also die Tapferkeit, und zu den größten Uebeln den Tod?

Sokrates. Und ferner auch als rühmlich, so weit sie das letztere, und als schimpflich so weit sie das erstere bewirkt?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Dann hast du aber, wenn du behauptest, der Beistand welchen man seinen Freunden im Kriege leiste sei rühmlich, aber doch vom Uebel, damit nichts Anderes gesagt als wenn du behauptetest, er sei zugleich etwas Gutes und vom Uebel.

Alkibiades. Du scheinst mir Recht zu haben, Sokrates.

Sokrates. Nichts Rühmliches ist also, in so weit es rühmlich ist, vom Uebel, und nichts Schimpfliches, in so weit es schimpflich ist, etwas Gutes.

Alkibiades. Offenbar nicht.

12. (§. 26.) Sokrates. Betrachte es auch noch von dieser Seite: wer rühmlich handelt, thut der nicht auch wohl daran? [37])

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und wer an Etwas wohl thut, fühlt sich Der nicht auch glücklich dabei?

Alkibiades. Wie sollte er nicht!

Sokrates. Und glücklich wird man nur durch den Besitz von Gütern.

Alkibiades. Sicher.

Sokrates. Man erwirbt sich mithin diesen Besitz dadurch daß man rühmlich und so handelt daß man wohl daran thut?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. So handeln daß man wohl daran thut ist mithin ein Gut?

Alkibiades. Ohne Zweifel.

Sokrates. Und es erschien uns auch als etwas Rühmliches?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Demnach erscheint uns nun aber wiederum Rühmlich und Gut als einerlei.

Alkibiades. So ist es.

Sokrates. Und was wir rühmlich finden, das müssen wir auch gut finden, wenigstens dieser Auseinandersetzung zufolge.

Alkibiades. Nothwendigerweise.

Sokrates. Und wie, nützt uns der Besitz von Gütern oder nicht?

Alkibiades. Er nützt uns.

Sokrates. Erinnerst du dich nun wohin wir rücksichtlich des Gerechten übereingekommen sind?

Alkibiades. Ich meine dahin, wer recht handele handele damit auch nothwendig rühmlich.

Sokrates. Und nun zeigt sich wer rühmlich auch gut.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und was ein Gut ist, das bringe auch Nutzen und Vortheil.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Dann ist aber, Alkibiades, was recht ist auch Vortheil bringend.

Alkibiades. So scheint es.

Sokrates. Wie nun, bist du nun nicht Der welcher es selber sagt, und ich habe es bloß aus dir herausgefragt?

Alkibiades. Ja, so sieht es meines Bedünkens aus.

Sokrates. Gesetzt nun, es träte Jemand auf um irgend welchen Leuten, mögen dies nun die Athener oder die Peparethier [38]) sein, Rath zu ertheilen, in dem Glauben, er wisse was Recht und was Unrecht sei, und dabei behauptete, Recht und Gerechtigkeit seien zuweilen vom Uebel, würdest du ihn da nicht auslachen, da du doch jetzt selber sagst, das Gerechte und Vortheilhafte sei einerlei?

(§. 27.) Alkibiades. Nun, bei den Göttern, Sokrates, ich weiß selbst nicht mehr was ich sage, und komme mir geradezu ganz verkehrt vor, denn bald, wenn du mich nämlich fragst, kommt mir die Sache so vor und bald wieder anders.

Sokrates. Und diesen Zustand, Freund, weißt du dir nicht zu deuten?

Alkibiades. Nein, gar nicht [39]).

Sokrates. Glaubst du denn nun wohl, wenn dich Jemand fragte, ob du zwei oder drei Augen habest, und ob zwei Hände oder vier, oder nach sonst etwas Aehnlichem, daß du dann auch bald so und bald so antworten würdest, oder immer das Nämliche?

[p. 117.] Alkibiades. Ich bin schon ganz an mir selber irre geworden; ich glaube indessen, das Nämliche.

Sokrates. Nicht wahr, weil du Dergleichen wirklich weißt, das ist der Grund?

Alkibiades. Ich denke, ja.

Sokrates. Alles also worüber du wider Willen widersprechende Antworten gibst, das weißt du offenbar nicht wirklich.

Alkibiades. Es kann nicht anders sein.

Sokrates. Also in Bezug auf Recht und Unrecht, Rühmlich und Schimpflich, Gut und Uebel, Vortheilhaft und Unvortheilhaft gestehst du zu in deinen Antworten zu schwanken. Ist es da nun nicht klar daß dieß deßhalb der Fall ist weil du kein wirkliches Wissen von diesen Gegenständen besitzest?

Alkibiades. Ja, mir wenigstens ist das klar.

13. (§. 28.) Sokrates. Ist es nun wohl nicht über-

haupt in allen Fällen*) so: wenn Jemand Etwas nicht wirklich weiß, so schwankt er nothwendig im Geiste über dasselbe hin und her?

Alkibiades. Wie anders!

Sokrates. Und nun auf der andern Seite, weißt du auf welche Weise du es möglich machen kannst den Himmel zu ersteigen?

Alkibiades. Nein, beim Zeus! ich nicht.

Sokrates. Und schwankst du doch nicht in deiner Meinung hin und her hierüber?

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Weißt du den Grund hiervon? oder soll ich ihn dir angeben?

Alkibiades. Gib du ihn mir an.

Sokrates. Der Grund ist, mein Lieber, daß du es zwar nicht weißt, aber auch nicht zu wissen glaubst.

Alkibiades. Wie meinst du denn das wieder? [40])

Sokrates. Betrachte auch das nur gemeinschaftlich mit mir. Ueber Dinge die du nicht verstehst, von denen du aber auch einsiehst daß du sie nicht verstehst, bist du über solche wohl irgendwie schwankend und zweifelhaft? Was zum Beispiel die Zubereitung von Speisen anbelangt, da weißt du doch wohl daß du hievon nichts weißt?

Alkibiades. Ja freilich.

Sokrates. Suchst du dir nun darüber wohl selbst eine Vorstellung und Meinung zu bilden wie man sie zubereiten müsse, und schwankst dann hierüber hin und her? oder überlässest dieß vielmehr dem Sachverständigen?

*) ἀεὶ vor ἔχει schiebt Schleiermacher mit Recht ein. Auch Stallbaum und Andere billigen dies.

Alkibiades. Das Letztere thue ich.

Sokrates. Und wie, wenn du zur See führest, würdest du dir dann eine Meinung darüber zu bilden suchen ob man das Steuer nach einwärts oder nach auswärts führen müsse, und würdest so, da du nun doch einmal kein Sachverständiger bist, in Schwanken und Zweifel hierüber gerathen? oder würdest du dies ruhig dem Steuermann überlassen?

Alkibiades. Ich würde auch hier wieder das Letztere thun.

Sokrates. In Bezug auf Dasjenige also was du nicht weißt bist du in dem Falle auch nicht zweifelhaft und schwankend wenn du nur weißt daß du es nicht weißt?

Alkibiades. So scheint es.

(§ 29.) Sokrates. Merkst du nun wohl daß auch die Fehler im Handeln aus dieser Art von Unwissenheit entspringen, wenn man Etwas nicht weiß und doch zu wissen glaubt?

Alkibiades. Wie meinst du denn das wieder?

Sokrates. Wir unternehmen doch wohl (nur) dann etwas auszuführen wenn wir dasselbe auch zu verstehen glauben?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und wenn man dies nicht glaubt, überläßt man es Anderen?

Alkibiades. Wie anders?

Sokrates. Und solche Art von unkundigen Leuten (die so verfahren) begehen in ihrem Leben keine Fehlgriffe, indem sie solche Dinge Anderen überlassen?

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Was für Leute werden es also sein welche Fehltritte begehen? Doch wohl nicht die Kundigen?

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Wenn es also weder die Kundigen sind noch auch

diejenigen von den Unkundigen welche sich ihrer Unkunde bewußt sind, [p. 118.] bleiben da noch Andere übrig als Die welche nicht wissen, aber doch zu wissen glauben?

Alkibiades. Nein, sondern nur diese.

Sokrates. Diese Art von Unwissenheit also ist die Quelle aller Uebel*).

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und nicht wahr, wenn sie sich auf die wichtigsten Dinge erstreckt, dann wird sie die meisten und verderblichsten Uebel hervorbringen und am Schmählichsten sein?

Alkibiades. Bei Weitem.

Sokrates. Und wie nun, kannst du mir wichtigere Dinge nennen als Gerecht, Rühmlich, Gut und Nützlich?

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Ueber eben diese Dinge befindest du dich nun aber eben in Schwanken und Zweifel?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und wenn dies der Fall ist, ist es da nun nicht nach dem Bisherigen klar daß du nicht blos über die wichtigsten Dinge in Unkunde bist, sondern trotz dieser Unkunde ihrer kundig zu sein glaubst?

Alkibiades. So scheint es.

(§. 30.) Sokrates. O weh, lieber Alkibiades! in welchem Zustande befindest du dich also! Ich schene mich ihn näher zu bezeichnen, indeß da wir allein sind, sei es gesagt. Mit der Thorheit, mein Bester, und mit der schlimmsten aller Thorheiten bist du

*) Die von Hermann mit Recht eingeklammerten Worte καὶ ἡ ἐπονείδιστος ἀμαθία, an denen auch schon Buttmann und Schleiermacher anstießen, sind unübersetzt geblieben.

behaftet, wie deine eigene Aussage und du selber dich anschuldigst, und darum eben stürzest du dich so eilends in die Staatsgeschäfte, ohne zuvor die dazu nöthige Bildung empfangen zu haben! Und so geht es nicht dir allein, sondern auch der ganzen Masse Derer welche die Angelegenheiten unseres Staates verwalten, mit Ausnahme einiger Weniger, unter denen vielleicht [41]) auch dein Vormund Perikles ist.

14. Alkibiades. Wenigstens, lieber Sokrates, sagt man von ihm daß er nicht (bloß) aus sich selber einsichtig geworden sei, sondern (auch) mit vielen einsichtigen und weisen Leuten verkehrt habe, wie mit dem Pythokleides [42]) und Anaxagoras [43]), und auch jetzt noch in so vorgerücktem Alter pflegt er zu dem gleichen Zwecke Umgang mit Damon [44]).

Sokrates. Wie nun? Sahst du schon jemals Einen der irgend einer Sache kundig war und doch nicht vermochte Anderen die gleiche Kunde beizubringen? Dein Lehrer im Lesen und Schreiben zum Beispiel war doch nicht bloß selbst des Lesens und Schreibens kundig, sondern brachte auch dir die Kenntniß desselben bei und jedem Anderen wem er wollte. Nicht wahr?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und so würdest auch du, nachdem du von ihm lesen und schreiben gelernt hast, es Anderen beizubringen im Stande sein?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und eben so steht es mit dem Lehrer im Citherspiel und im Turnen?

Alkibiades. Allerdings.

(§. 31.) Sokrates. Wenn man also Etwas verstehen will, so ist es denn doch wohl ein sicheres Zeichen davon daß dies

wirklich der Fall ist wenn man auch einen Andern hierin zu unterweisen versteht?

Alkibiades. Mir scheint es so.

Sokrates. Und nun, kannst du mir Jemanden nennen welchem Perikles seine Weisheit beibrachte, von seinen eigenen Söhnen angefangen?

Alkibiades. Ja, wie aber wenn seine beiden Söhne Einfaltspinsel waren, lieber Sokrates?

Sokrates. Nun, wie stehts denn mit deinem Bruder Kleinias?

Alkibiades. Aber wie kannst du nur wieder den Kleinias anführen, einen ganz verrückten Menschen![45])

Sokrates. Nun, wenn denn Kleinias verrückt ist und die beiden Söhne des Perikles Einfaltspinsel waren, was für einen Grund sollen mir denn bei dir angeben weßhalb er dich vernachlässigt, da es doch so mit dir steht wie wir oben gesehen haben?

Alkibiades. Daran, denke ich, bin ich selbst Schuld, indem ich ihm kein Ohr leihe.

[p. 119.] Sokrates. Nun, so nenne mir denn von allen andern Athenern und allen Fremden irgend einen, sei er ein Sklave oder Freier, von dem man mit Grund annimmt er sei durch den Umgang mit Perikles weiser geworden, sowie ich dir von Zenon[46]) angeben kann daß durch den belehrenden Umgang mit ihm Pythodoros, der Sohn des Isolochos[47]), und Kallias, der Sohn des Kalliades[48]), weise und tüchtig wurden, wofür freilich jeder von beiden ihm hundert Minen hatte zahlen müssen.[49]).

Alkibiades. Beim Zeus! ich weiß keinen.

(§. 32.) Sokrates. Schon gut. Nun aber sage mir, was denkst du denn in Betreff deiner zu thun? Soll es richtig mit dir so bleiben wie es ist? oder denkst du einige Sorge auf dich zu wenden?

15. Alkibiades. Gemeinschaftlich sei die Berathung, lieber Sokrates. Doch nein, ich verstehe dich schon und stimme dir bei, denn es scheinen (auch) mir die Verwalter unseres Staats mit Ausnahme einiger weniger Leute ohne (die nöthige) Bildung zu sein.

Sokrates. Und was folgerst du denn nun daraus?

Alkibiades. Wenn es wirklich unterrichtete Leute wären, dann freilich müßte Derjenige welcher es unternähme mit ihnen zu wetteifern erst lernen und sich einüben, bevor er gegen sie aufträte, gerade wie gegen Wettringer von Fach; nun sie aber auch ihrerseits so unwissend an die Staatsgeschäfte gegangen sind, wozu soll man sich da noch erst die Mühe machen sich zu üben und zu lernen? Ich weiß ja doch recht gut daß ich ihnen durch meine bloßen natürlichen Gaben gar sehr den Rang abgewinnen werde.

Sokrates. Ei, ei, mein Bester, was redest du da, wie unwürdig sprichst du deiner Gestalt und deiner sonstigen Vorzüge!

Alkibiades. Wie so denn, und worauf zielst du hiemit hin, Sokrates?

Sokrates. Es thut mir weh um deiner und um meiner Liebe willen[50]).

Alkibiades. Nun was denn?

Sokrates. Wenn du es wirklich deiner würdig finden solltest gerade die Leute in unserem Staate als diejenigen ins Auge zu fassen mit denen du wetteifern wolltest.

Alkibiades. Nun mit welchen denn sonst noch?

Sokrates. Ziemt es sich darnach auch nur zu fragen für einen Mann der sich so hohen Sinnes deucht?

(§. 33.) Alkibiades. Aber was willst du denn? sind es etwa nicht diese mit denen ich zu wetteifern habe?

Sokrates. Nun, wenn du ein Kriegsschiff welches gerade ins Gefecht gehen soll zu lenken gedächtest, würde es dir da wohl

genügen unter deiner Schiffsmannschaft dies am Besten zu verstehen? oder würdest du dafür halten dies müsse zwar auch der Fall sein, würdest aber doch dein eigentliches Augenmerk auf Diejenigen richten welche wirklich im Wettstreit gegen dich und nicht, wie jetzt, auf Die welche im Wettstreit mit dir begriffen sind? Würdest du nicht einsehen daß du über diesen letzteren so hoch stehen müssest daß sie gar nicht daran denken einen Wettstreit gegen dich, sondern vielmehr, dazu viel zu geringe stehend, lediglich mit dir zusammen gegen die Feinde zu erheben, wenn anders du wirklich ein rühmliches Werk aufzuweisen gedächtest das würdig ist deiner und deines Vaterlandes?

Alkibiades. Nun, das gedenke ich auch wirklich.

Sokrates. Ja, da ist es aber wohl recht deiner würdig dich damit zu begnügen wenn du es den gemeinen Kriegern zuvorthust, und nicht vielmehr auf die Anführer der Feinde dein Augenmerk zu richten, darauf bedacht wie du es ihnen zuvorthun willst *), und in beständiger Uebung gegen sie begriffen.

[p. 120.] Alkibiades. Welche meinst du denn damit, mein Sokrates? [51])

Sokrates. Weißt du denn nicht daß unser Vaterland mit den Lakedämoniern und mit dem Großkönig beständig im Kriege liegt?

Alkibiades. Da hast du Recht.

16. Sokrates. Wenn du also im Sinne hast der Lenker unseres Staates zu werden, wirst du da wohl nicht mit Recht dafür halten daß du gegen die Könige der Lakedämonier und der Perser den Wettkampf zu bestehen habest?

*) Ich übersetze hier wie es der Sinn verlangt, ohne zu entscheiden ob und wie die handschriftliche Lesart zu verbessern ist.

Alkibiades. Darin scheinst du mir wieder Recht zu haben.

(§. 34.) Sokrates. Nicht doch, du Guter! sondern auf Meidias [52]) den Wachtelzüchter*) mußt du deine Blicke richten, und auf andere Leute von ähnlichem Schlage, welche die Angelegenheiten des Staates zu leiten unternehmen, während sie vor lauter Rohheit, wie die Weiber sagen würden [53]), im Geiste noch immer die Haartracht der Sklaven nicht abgelegt haben [54]), und die, während sie noch immer nicht griechisch zu sprechen verstehen [55]), herkommen den Bürgern zu schmeicheln und nicht sie zu lenken. Denn freilich wenn du auf Menschen wie ich sie eben schilderte hinblickst, dann brauchst du keine Sorge auf dich zu wenden und weder zu lernen für einen so großen Wettkampf [56]) was sich lernen läßt, noch einzuüben was der Einübung bedarf, sondern kannst mit allem Nöthigen ausgerüstet frisch darauf los an die Staatsgeschäfte gehen.

Alkibiades. Ja, mein Sokrates, du scheinst mir ganz Recht zu haben; aber ich glaube denn doch daß die Heerführer der Lakedämonier und der König der Perser nicht besser sein werden als jene Andern.

Sokrates. O, mein Bester, sieh dir doch diese Meinung einmal darauf an was du an ihr hast!

Alkibiades. In wiefern?

Sokrates. Zuvörderst, in welchem Falle, glaubst du wohl, wirst du mehr und besser für dich selbst Sorge tragen, wenn du Jene scheust und für fürchtenswerth hältst oder wenn nicht?

Alkibiades. Offenbar in ersterem Falle.

*) Olympiodor und Athenäos XI. p. 506 D. ὀρτυγοκόπον „den Wachtelschläger", von einem in Athen sehr gebräuchlichen Spiel, dem sogenannten Wachtelschlag (s. über dasselbe die Anm. z. Lysis S. 223 f. der Uebers.)

Sokrates. Glaubst du nun etwa daß es dir Schaden bringen wird wenn du Sorge auf dich selbst verwendest? [56b])

Alkibiades. Keineswegs, sogar großen Nutzen.

Sokrates. Siehst du, das ist ein Nachtheil, und ein so großer, welchen diese Meinung hat.

Alkibiades. Du hast Recht.

(§. 35.) Sokrates. Das Zweite nun, daß sie auch unrichtig ist, das nimm aus der Wahrscheinlichkeit ab.

Alkibiades. Wie so?

Sokrates. Ist es wahrscheinlich daß aus edelen Geschlechtern auch tüchtigere Naturen entspringen oder nicht?

Alkibiades. Offenbar.

Sokrates. Und daß also Leute denen zu einer edelen Geburt auch noch eine gute Erziehung zu Theil wird es in Folge dessen zur höchsten Vollendung in der Tugend bringen?

Alkibiades. Nothwendigerweise.

17. Sokrates. Erwägen wir also zuvörderst, indem wir die Verhältnisse Jener den unseren entgegenstellen, ob die Könige der Lakedämonier und der Perser aus geringeren Geschlechtern entsprossen sein dürften. Oder wissen wir nicht daß jene für Abkömmlinge des Herakles und diese des Achämenes gelten, und daß das Geschlecht des Herakles wie des Achämenes [57]) auf Perseus, den Sohn des Zeus, zurückgeführt wird?

[p. 121.] Alkibiades. Ja, aber auch das meinige, mein Sokrates, auf den Eurysakes und das des Eurysakes auf den Zeus [58]).

Sokrates. Nun, und auch das meine, mein edler Alkibiades, auf den Dädalos [59]), Dädalos aber stammt von Hephästos [60]), dem Sohne des Zeus. Aber die Vorfahren von jenen waren alle, gleich ihnen selbst, Könige vom Königsstamme bis zum

Zeus hinauf, die einen von [Argos und] *) Lakedämon, die andern von Persien immer, oft aber auch von ganz Asien, gleich ihren gegenwärtigen Sprößlingen; wir aber sind selber Privatleute und eben so waren es auch unsere Väter. Und wenn du dich veranlaßt fähest deine Vorfahren und Salamis, das Vaterland des Eurysakes, oder Aegina, das deines noch höhern Ahnherrn Aeakos **), dem Artaxerxes, dem Sohne des Xerxes, vorzuführen, welches Gelächter, glaubst du wohl, würdest du ihm erregen! (§. 36.) Siehe also wohl zu ob wir nicht an Glanz des Geschlechts ***) und auch der Bildung hinter jenen Männern zurückstehen. Oder hast du nicht bemerkt wie wohl berathen die Könige der Lakedämonier sind, indem ihre Weiber von Staatswegen von den Ephoren bewacht werden [61]), um es nach Möglichkeit zu verhüten daß der künftige König nicht von einem Andern erzeugt werde als von Nachkommen des Herakles? Der König der Perser aber steht so hoch daß Niemand argwöhnt, es könne der Thronfolger einen Andern zum Vater haben als ihn. Darum wird des Königs Gemahlin auch von nichts Anderem bewacht als von der Furcht, und wenn dann der älteste Sohn des Königs, an den einst der Thron fällt, geboren ist, dann begehen zunächst alle Bewohner dieses Reichs ein Fest, und auch in der Folge feiert dann an diesem Tage den Geburtstag des Königs mit großen Opfern und Festlichkeiten ganz Asien. Wenn aber wir geboren werden bemerken nach dem Worte des Lustspieldichters [62]) es kaum die Nachbarn recht, lieber Alkibiades. Sodann wird dies Kind nicht etwa von einer Wärterin die wenig taugt [63]), son-

*) Mit Recht klammert der Leipziger Uebersetzer die Worte: *Ἄργους τε καὶ* als unächt ein.

**) S. Anm. 58.

***) *τοῦ τε γένους ὄγκῳ* statt *τῷ τε γ. ὄ.* aus den Handschr. mit den Zürchern, Hermann und Stallbaum 2. A.

dern von Verschnittenen aufgezogen die in der ganzen Umgebung des Königs für die besten gelten. Sie haben den Auftrag nicht bloß in allen andern Stücken für den Knaben Sorge zu tragen, sondern namentlich auch dafür, seine Glieder zu bilden und gerade zu erhalten und ihm so zur höchsten*) Schönheit des Leibes zu verhelfen. Und sie stehen dafür in hohen Ehren. (§. 37.) Haben die Knaben dann das siebente Jahr erreicht, so werden sie in den Marstall und zu den Bereitern geschickt und fangen an auf die Jagd zu gehen, und wenn das zweimal siebente [64]), dann nehmen die von den Persern so genannten königlichen Erzieher sie in ihre Obhut. Es sind dieß auserlesene Männer, die unter den Persern für die Trefflichsten gelten, in der Blüthe ihrer Jahre und vier an der Zahl, der Weiseste, der Gerechteste, der Besonnenste und der Tapferste. Von diesen unterrichtet ihn der erste in der geheimen Weisheit des Zoroaster, des Sohnes des Horomasdes [65]) [p. 122.] — diese umfaßt die Götterverehrung — er unterrichtet ihn aber auch in den königlichen Geschäften. Der Gerechteste lehrt ihn die Wahrheit reden sein ganzes Leben hindurch, der Besonnenste, sich von keiner einzigen seiner Lüste beherrschen zu lassen, auf daß er sich gewöhne frei zu sein und ein wahrhafter König, der vor allem Anderen seine eigenen Triebe beherrscht und nicht ihr Sklave ist. Der Tapferste endlich bildet ihn zu einem Mann ohne Furcht und Schrecken heran, indem er ihm zeigt er würde ein Sklave sein wenn er sich je fürchtete. Dir dagegen, Alkibiades, bestellte Perikles denjenigen von seinen Sklaven welchen er wegen seines hohen Alters am wenigsten brauchen konnte, den Thraker Zopyros, zum Aufseher. Ich könnte [66]) auch noch die ganze übrige Zucht und

*) ὅπως κάλλιστος aus dem Bodl. statt ὅπως ὅτι κάλλιστος mit Hermann.

Bildung Derer gegen die du wetteifern sollst durchgehen, wenn es nicht allzulang wäre, und überdies genügt ja auch das Bisherige, um Alles was damit zusammenhängt zu beweisen. Um deine Geburt, Erziehung und Bildung, mein Alkibiades, oder um die irgend eines anderen Atheners kümmert sich, geradezu gesagt, Niemand, es müßte denn gerade ein Liebhaber von dir (oder ihm) sein. Und wolltest du ferner vielleicht auf Reichthum und Pracht, auf Staatskleider und Schleppgewänder, auf Salbenduft und zahlreiches Dienergefolge sehen und auf allen andern Prunk der Perser dein Augenmerk richten [67]), so möchtest du dich wohl vor dir selbst schämen, indem du inne würdest wie sehr du hierin hinter ihnen zurückstehst.

18. (§. 38.) Wenn du aber vielmehr auf Besonnenheit, Maß und sittsamen Anstand, auf Gewandheit und Sicherheit in allen Lebenslagen, auf hohen Sinn und strenge Zucht, auf Tapferkeit, Beharrlichkeit und Ausdauer, auf Ehrliebe und Siegesfreudigkeit sehen willst, so wirst du dir in allen solchen Stücken wie ein Kind gegen die Lakedämonier vorkommen [68]). Und auch wenn du auf Reichthum etwas hältst*) und auch in Bezug auf ihn dich etwas dünkst, so mag auch dieser Punkt nicht unbesprochen bleiben [69]) und es nicht mit Stillschweigen von uns übergangen werden, ob du wohl merkst wie es hinsichtlich seiner mit dir (im Vergleich zu ihnen) steht. Denn willst du die Reichthümer der Lakedämonier auch nur von der Seite ansehen, so wirst du erkennen daß die welche wir Athener besitzen weit hinter den ihren zurückstehen: so groß und von solcher Güte des Bodens sind ihre Ländereien in ihrem eigenen Lande und in Messenien daß kein einziger

*) Das thut er ja aber nicht, s. §. 2 und die Einleitung S. 353 Anm. **.

hiesiger Grundbesitzer es mit einem von ihnen aufnehmen kann, so groß ist ferner die Zahl der Sklaven und Heloten und erst recht der Pferde welche auf ihren, und des sonstigen Zuchtviehs welches auf den messenischen Waiden [70]) gehalten wird. (§. 39.) Aber von diesem Allen will ich noch gar nicht reden, denn auch Gold und Silber gibt es unter allen andern Hellenen nicht so viel als es sich in Lakedämon im Besitz der Einzelnen befindet. Strömt es doch schon viele Menschengeschlechter hindurch dort hinein aus ganz Griechenland und vielfach auch aus fremden Ländern, aber nie fließt es wieder von dort anderswohin hinaus, sondern es geht hier [p. 123] gerade so wie in der äsopischen Fabel [71]) der Fuchs zum Löwen spricht, (denn) die Spuren des nach Sparta strömenden Goldes, die hinwärts führen, sind kenntlich genug, aber die des wiederherausfließenden dürfte schwerlich Jemand bemerken, so daß man wohl einsehen muß daß auch an Gold und Silber die Spartaner die reichsten unter den Hellenen sind [72]) und unter ihnen selbst wieder der König. Denn am Häufigsten fließen solche Gelder und das Meiste von ihnen in den Säckel der Könige [73]), und überdies ist schon die sogenannte Königssteuer nicht gering welche die Lakedämonier [74]) ihrem König zahlen. Freilich aber sind die Schätze der Lakedämonier zwar nach griechischem Maßstab gemessen bedeutend, gegen die Reichthümer der Perser und ihres Königs gehalten aber gar Nichts. (§. 40.) Hörte ich doch von einem glaubwürdigen Manne aus der Zahl derer welche die Reise zum König hinauf gemacht hatten [75]) erzählen, er sei durch einen sehr großen und fruchtbaren Landstrich gekommen, welcher nahezu eine Tagreise lang war und den die Einwohner den Gürtel der Königin genannt hätten, und außerdem gebe es noch einen andern welcher ihr Schleier heiße, und so noch viele andere von ähnlicher Schönheit und Fruchtbarkeit, von denen ein jeder lediglich dazu ausersehen sei

einen bestimmten Theil vom Schmucke der Gebieterin zu liefern und von eben diesem Theile auch den Namen führe. Und so meine ich denn: wenn Jemand zu der Amestris, der Mutter des gegenwärtigen Königs und Gemahlin des Xerxes, sagte: „mit deinem Sohne gedenkt der Sohn der Deinomache, welche, wenn es sehr hoch kommt, einen Schmuck besitzt der vielleicht fünfzig Minen werth ist, in die Schranken zu treten, und dieser Sohn selbst hat nicht ganz dreihundert Plethren [76]) Landes in Erchia [77]),“ so würde sie verwundert fragen, worauf denn dieser Alkibiades baue daß er sich vor einem Kampfe mit dem Artaxerxes nicht scheue, und ich denke ferner daß sie sich selber die Antwort geben würde: „unmöglich kann dieser Mann auf etwas Anderes bauen als auf die sorgfältige Bildung die er sich erworben hat und seine durch sie gewonnene Einsicht, denn das allein ist der Rede werth bei den Hellenen [78]).“ (§. 41.) Wenn sie aber dann erführe daß dieser Alkibiades da so Großes im Sinne hat noch nicht zwanzig Jahre alt, ferner noch ganz und gar ohne alle wahre Bildung, und daß er noch obendrein, wenn sein Liebhaber ihm sagt, er müsse sich doch zuvor erst unterrichtet und Sorge auf sich verwandt und sich der Uebung unterzogen haben, bevor er es frisch darauf wagen könne mit dem Könige in die Schranken zu treten, nicht darauf hören will, sondern meint, es genüge schon dazu wenn er bliebe wie er wäre, nun da glaube ich daß sie ganz verwundert ausrufen würde: „was in aller Welt ist es denn nun worauf dieß Bürschchen sich verläßt?“ und wenn wir ihr dann entgegneten: „auf Schönheit, auf Adel des Wuchses und des Geschlechts, auf Reichthum und geistige Anlagen,“ traun, da würde sie uns für verrückt halten, lieber Alkibiades, indem sie dies Alles mit Dem vergliche wie sie es bei sich und den Ihren findet. Und selbst Lampido, [p. 124] die Tochter des Leotychides, Gemahlin des Archidamos und Mutter des Agis, welche alle

Könige waren[79]), auch diese, glaube ich, würde sich wundern, indem sie auf alle die Vorzüge hinblickte welche sich in ihrer Umgebung finden, daß du es dir in den Sinn kommen lassest gegen ihren Sohn einen Wettkampf zu bestehen, so schlecht angeleitet wie du bist. Und wie? dünkt es dich nicht schimpflich wenn [die] *) Weiber unserer Feinde ein richtigeres Urtheil darüber fällen wie wir beschaffen sein müssen, um uns mit ihnen zu messen, als wir selbst? Darum, du seltsamer Mensch, gehorche mir und dem Spruche in Delphi: „erkenne dich selbst!" und glaube mir: Jenes sind die**) wahren Gegner im Wettstreit und nicht Die welche du dafür hältst, und gegen sie werden wir auf keinem anderen Wege Sieger werden als eben durch sorgfältige Ausbildung unseres Wissens und Könnens, und wenn du daher dieser ermangelst, so wirst du auch ermangeln des Ruhmes unter Griechen und Ausländern, nach welchem du mir doch so leidenschaftlich zu streben scheinst wie kein Anderer nach etwas Anderem.

19. (§. 42.) Alkibiades. Worin besteht denn aber diese sorgfältige Ausbildung, mein Sokrates? Kannst du mir das nicht darlegen? Denn freilich nur zu sehr scheinst du mir Recht zu haben.

Sokrates. Ja, aber gemeinsam sei die Berathung, auf welche Weise wir so tüchtig als möglich werden mögen. Denn ich will ja nicht von dir allein sprechen und behaupten daß du der Ausbildung bedürfest, ich aber nicht. Denn es steht mit mir nicht besser als mit dir[80]), außer in einem einzigen Stücke.

Alkibiades. Und das ist?

*) *αἱ* fehlt im Bodl. und andern Handschriften, daher Hermann es wegläßt.

**) *ἐμοῦ* fehlt im Bodl. und zwei andern Handschriften, daher Hermann es wiederum wegläßt. Darnach richtet sich die Uebersetzung.

Sokrates. Mein Vormund ist besser und weiser als der deine.

Alkibiades. Und wer ist denn der, Sokrates?

Sokrates. Der Gott[81]), Alkibiades, welcher es mir nicht verstattete vor dem heutigen Tage mit dir zu reden, und im Vertrauen auf welchen*) ich auch behaupte**) daß jener dein Ruhmesglanz dir durch keinen Andern werden wird als durch mich.

Alkibiades. Du spassest, Sokrates.

Sokrates. Mag sein, so viel jedoch meine ich im Ernst, daß wir einer sorgfältigen Ausbildung bedürfen, ja noch mehr, daß diese freilich allen Menschen nöthig ist, aber uns Beiden noch ganz besonders[82]).

Alkibiades. Daß es mit mir so steht, darin sagst du nicht die Unwahrheit.

Sokrates. Und daß mit mir ebenfalls, darin auch nicht.

Alkibiades. Was sollen wir also machen?

Sokrates. Wir dürfen uns keine Mühe verdrießen lassen und nicht schlaff werden, mein Freund.

Alkibiades. Nein, das ziemt uns nicht, Sokrates.

(§. 43.) Sokrates. Vielmehr müssen wir die Sache unermüdlich gemeinsam überlegen. Und so sage mir denn: wir erklären also unser Streben darauf gerichtet so tüchtig als möglich zu werden, nicht wahr?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und worin?

Alkibiades. Offenbar darin worin es eben tüchtige Männer nur sein können.

*) S. auch hiezu das Anm. 81 Ausgeführte.

**) Vgl. §. 5.

Sokrates. Worin tüchtige Männer meinst du?

Alkibiades. Nun, offenbar doch Männer die tüchtig sind in den Geschäften.

Sokrates. In was für Geschäften denn? Etwa in denen des Reiters?

Alkibiades. Nicht doch.

Sokrates. Denn dann würden wir uns an die Bereiter wenden?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Oder in denen des Seemanns?

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Denn dann würden wir uns an die Seeleute wenden?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Nun in was für Geschäften denn? wer sind die Leute die sie betreiben?

Alkibiades. Alle wirklich edel gebildeten und tüchtigen Männer unter den Athenern.

[p. 125.] Sokrates. Unter wirklich edel gebildeten und tüchtigen Männern verstehst du da Leute die Etwas verstehen oder die Nichts verstehen?

Alkibiades. Die Etwas verstehen.

Sokrates. Nun ist aber doch ein Jeder in dem Stücke von welchem er Etwas versteht, auch tüchtig, nicht wahr?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und wovon er Nichts versteht, darin auch untüchtig?

Alkibiades. Wie anders?

Sokrates. Versteht nun nicht der Schuster Etwas von der Anfertigung von Schuhwerk?

Alkibiades. Ja wohl.

Sokrates. In Bezug hierauf also ist er tüchtig?

Alkibiades. So ist es.

Sokrates. Dagegen von der Anfertigung von Kleidern versteht er Nichts?

Alkibiades. Nein.

Sokrates. In Bezug auf sie also ist er untüchtig?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Ein und Derselbe ist also hiernach tüchtig und untüchtig?

Alkibiades. So scheint es.

20. Sokrates. Meinst du nun daß jene wirklich tüchtigen Männer auch zugleich untüchtig sind?

Alkibiades. Nein.

(§. 44.) Sokrates. Nun, was für Leute verstehst du denn unter ihnen?

Alkibiades. Solche die im Staate zu gebieten verstehen [83]).

Sokrates. Etwa Pferden?

Alkibiades. Nicht doch.

Sokrates. Also Menschen?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und zwar kranken?

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Oder seefahrenden?

Alkibiades. Nein, sage ich.

Sokrates. Oder erntenden?

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Nun denn, Menschen die Nichts thun oder die Etwas thun?

Alkibiades. Das Letztere meine ich.

Sokrates. Was thun sie denn? Suche es auch mir deutlich zu machen.

Alkibiades. Nun, sie treten eben mit einander in Verkehr und einer bedient sich des andern, wie dies ja bei unserem Zusammenleben im Staate der Fall ist.

Sokrates. Also die wahrhaft tüchtigen Männer sind solche die Leuten zu gebieten verstehen welche sich wieder anderer Leute bedienen?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Also z. B. Rudermeistern [84]) die sich der Ruderer bedienen?

Alkibiades. Nicht doch.

Sokrates. Denn eine solche Tüchtigkeit ist vielmehr Sache des Steuermanns?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Du meinst also wohl Männer die Flötenspielern zu gebieten verstehen, welche ihrerseits wieder den Gesang anderer Leute leiten und eben so der Chortänzer sich bedienen?

Alkibiades. Nicht doch.

Sokrates. Denn diese Tüchtigkeit ist wiederum vielmehr Sache des Chorlehrers?

Alkibiades. Ja wohl.

Sokrates. Nun, in welcher Weise denn sollen sich diese Leute, denen die wahrhaft tüchtigen Männer zu gebieten verstehen, anderer Leute bedienen?

Alkibiades. Meine Meinung ist: diese Männer verstehen über die anderen, so fern diese mit einander in staatsbürgerlicher Gemeinschaft stehen und (innerhalb dieser) mit einander verkehren, also über die Staatsgenossen als solche zu gebieten [85]).

21. (§. 45.) Sokrates. Welches ist denn nun diese Kunst?

Wenn ich dir nämlich die eben gethane Frage vorlegte: welche Kunst lehrt Denen gebieten die mit einander in Schifffahrtsgemeinschaft stehen? was würdest du da antworten?

Alkibiades. Die Steuermannskunst.

Sokrates. Und welche Wissenschaft, um auch das zweite Beispiel zu wiederholen, lehrt Diejenigen leiten welche in musischer Gemeinschaft mit einander stehen?

Alkibiades. Die welche du eben genannt hast, die des Chorlehrers.

Sokrates. Gut, und wie nennst du also diejenige welche Die welche in staatsbürgerlicher Gemeinschaft stehen lenken lehrt?

Alkibiades. Die nenne ich Klugheit [86]), mein Sokrates.

Sokrates. Wie! scheint dir denn die der Steuerleute Unklugheit zu sein?

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Also auch eine Klugheit?

Alkibiades. Ja, so scheint mir's, und zwar so weit sich eine solche in der Erhaltung der Schiffsgenossen zeigen kann. [p. 126.]

Sokrates. Gut gesagt! Und nun diejenige Klugheit von der du eben sprichst, worin zeigt sich und worauf geht denn sie?

Alkibiades. Auf eine bessere Verwaltung und Erhaltung des Staates.

Sokrates. Was muß denn nun aber vorhanden sein oder nicht vorhanden sein wenn der Staat besser verwaltet und erhalten werden soll? Wenn du mir nämlich in Bezug auf den Körper die gleiche Frage stelltest, so würde ich dir erwiedern: wenn Gesundheit vorhanden und Krankheit nicht vorhanden ist. Meinst du nicht auch so?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und wenn du mir andererseits eine entsprechende

Frage hinsichtlich der Augen stelltest, würde ich dir ganz ähnlich antworten: wenn die Sehkraft vorhanden und Blindheit nicht vorhanden ist. Und eben so wenn die Ohren der Taubheit ermangeln und Hörfähigkeit besitzen, dann steht es besser um sie und sie sind besser berathen.

Alkibiades. Ganz recht.

(§. 46.) Sokrates. Und wie ist es nun mit dem Staate? was muß in ihm vorhanden und was nicht vorhanden sein wenn es besser um ihn stehen und er besser verwaltet sein soll?

Alkibiades. Meines Bedünkens, Sokrates, muß gegenseitige Befreundung unter seinen Angehörigen bestehen und dagegen Haß und Parteihader von ihnen fern sein.

Sokrates. Verstehst du nun unter Befreundung Einheit oder Zwieträchtigkeit des Sinnes?

Alkibiades. Das Erstere [57]).

Sokrates. Vermöge welcher Kunst sind denn nun alle Staaten Eines Sinnes über die Zahlen?

Alkibiades. Durch die Arithmetik.

Sokrates. Und ferner nicht auch eben so alle Privatleute vermöge ihrer?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und auch Jeder mit sich selbst?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und vermöge welcher Kunst ist Jeder mit sich einig über Spanne und Elle [58]) und darüber welche von beiden größer ist? nicht wahr, vermöge der Meßkunst?

Alkibiades. Wie anders?

Sokrates. Und eben so auch alle Einzelnen und die ganzen Staaten unter einander?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und wie steht es hinsichtlich des Gewichts? nicht eben so?

Alkibiades. Das sollte ich meinen.

Sokrates. Was ist das nun aber für eine Sinneseinheit von welcher du sprichst, und worauf erstreckt sie sich? und welche Kunst verschafft sie uns? und ist auch sie Eine und dieselbe in Bezug auf Staaten wie auf Privatleute und für jeden der letzteren in Bezug auf sich selbst und in Bezug auf Andere?

Alkibiades. Natürlich.

Sokrates. Was ist es also für eine? Laß es dich nicht verdrießen zu antworten, sondern sage es mir gerne und willig.

Alkibiades. Ich glaube darunter die Liebe und Eintracht verstehen zu müssen *) mit welchen die Eltern ihren Sohn lieben und Eines Sinnes mit ihm sind, und der Bruder den Bruder und das Weib den Mann.

22. (§. 47.) Sokrates. Glaubst du denn, Alkibiades, daß der Mann mit dem Weibe über Wollspinnerei Eines Sinnes sein könne, er der Unkundige mit ihr der Kundigen?

Alkibiades. Sicher nicht.

Sokrates. Auch bedarf es dessen nicht, denn die Kenntniß hievon ist rein Sache der Weiber.

Alkibiades. Ja.

[p. 127.] Sokrates. Und wie! Kann wohl eine Frau mit ihrem Manne über das Waffenhandwerk Eines Sinnes sein, da sie es doch gar nicht gelernt hat?

Alkibiades. Nicht wohl.

*) Wörtlich „zu verstehen." Mit Recht findet Stallbaum diese Ausdrucksweise auffallend, aber sehr verfehlt ist seine Conjectur σὲ für τε, denn es handelt sich ja nicht um das was Sokrates, sondern was Alkibiades meint.

Sokrates. Denn das ist wieder reine Männersache, dürftest du sagen [89]).

Alkibiades. Ja wohl.

Sokrates. Einige Kenntnisse sind also Sache der Weiber und andere der Männer, deiner Aussage zufolge.

Alkibiades. Wie anders?

Sokrates. Und es gibt wenigstens in diesen beiden Stücken sonach keine Sinneseinheit zwischen Mann und Frau.

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Und dann auch keine Liebe und Befreundung, wenn anders doch diese eben in Sinneseinheit bestehen soll.

Alkibiades. Offenbar nicht.

Sokrates. Sofern also die Weiber die ihnen eigenthümlichen Geschäfte verrichten, werden sie nicht von den Männern geliebt.

Alkibiades. Es scheint nicht so.

Sokrates. Und eben so wenig die Männer, so weit sie ein Gleiches thun, von den Weibern.

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Dann werden aber auch die Staaten nicht gut *) verwaltet, wenn Jeder in ihnen thut was ihm zukommt.

Alkibiades. Ja, so muß ich annehmen, Sokrates.

Sokrates. Was sagst du? Wenn Liebe und Befreundung in ihnen fehlt, welche doch, wie wir oben sahen, in ihnen hervorgerufen werden muß, falls die Staaten wohl verwaltet werden sollen, dergestalt daß dies Letztere auf gar keinem andern Wege geschehen kann?

*) εὖ aus Olympiodor statt αὖ mit Schleiermacher und Stallbaum.

Alkibiades. Aber mir scheint auch auf dem Wege Befreundung unter ihnen hervorgerufen zu werden wenn jeder von beiden Theilen das Seinige thut.

(§. 48.) Sokrates. Aber eben meintest du das doch nicht. Wie meinst du es denn jetzt aber wieder? Wie soll da Liebe und Befreundung entstehen wo Sinneseinheit nicht entstehen kann? Oder soll es jetzt wieder möglich sein daß die letztere in Bezug auf Dinge sich bilden könne von denen der eine Theil Etwas versteht und der andere Nichts? *)

Alkibiades. Nein, das ist unmöglich.

Sokrates. Wenn nun aber ein Jeder das Seinige thut, handelt er da recht oder unrecht?

Alkibiades. Natürlich recht.

Sokrates. Und wenn die Bürger im Staate recht und gerecht handeln, dann soll keine gegenseitige Befreundung unter ihnen entstehen?

Alkibiades. Ja, das scheint mir doch auch wieder nothwendig zu sein, Sokrates.

Sokrates. Nun, was für eine Befreundung oder Sinneseinheit meinst du denn nur eigentlich, in Bezug auf welche wir weise und klug sein müssen um wahrhaft tüchtige Männer zu sein? Ich kann es wirklich nicht fassen, weder was für eine es sein, noch bei was für Leuten sie sich finden soll, denn nach deinen Reden findet sie sich unter Ein und denselben Leuten bald und bald nicht.

23. Alkibiades. Ja bei den Göttern, lieber Sokrates,

*) Der Bodl. und zwei andere Handschriften und nach ihnen Hermann haben περὶ τούτων hinter ὧν οἱ μὲν ἴσασι: „daß „die letztere zwischen Leuten sich bilde von denen der eine „Theil Etwas von der Sache versteht und der andere „Nichts?“

ich weiß selbst nicht mehr was ich rede. O wie lange ist es doch mir selber entgangen in welchem schmählichen Zustande ich mich befinde!

Sokrates. Nun, du mußt nur Muth fassen. Denn hättest du erst im fünfzigsten Jahre gemerkt wie es um dich steht, dann möchte es dir schwer fallen noch die nöthige Sorge auf dich zu wenden, aber das Alter in welchem du jetzt dich befindest ist gerade dasjenige in welchem man Dergleichen merken muß.

Alkibiades. Und wenn man es nun gemerkt hat, was hat man dann zu thun, Sokrates?

Sokrates. Nur auf meine Fragen zu antworten, lieber Alkibiades [90]), denn wenn du das thust, so wird es, so Gott will und ich auch meiner Wahrsagekunst nur etwas trauen darf, (bald) um dich und mich [90b]) besser stehen.

Alkibiades. Nun, so weit das nur davon abhängt daß ich antworte, so soll es daran nicht fehlen.

(§. 49.) Sokrates. Wohlan denn, was heißt Sorgfalt auf sich wenden? Täuschen wir uns nämlich nur nicht etwa darüber, [p. 128.] indem wir glauben für uns Sorge zu tragen, während wir es doch in Wirklichkeit nicht thun! Wann also, frage ich, thut dies der Mensch? Sorgt er etwa, wenn er für das Seinige sorgt, damit auch schon für sich selbst [91])?

Alkibiades. Mir wenigstens scheint es so.

Sokrates. Wie? Wann sorgt denn ein Mensch für seine Füße? Etwa wenn er für Das sorgt was seinen Füßen zugehört?

Alkibiades. Ich verstehe nicht [92]).

Sokrates. Nennst du denn nicht Etwas der Hand angehörig? Zum Beispiel der Ring, würdest du sagen daß er irgend einem andern Theile des Menschen zugehöre als dem Finger?

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Und eben so dem Fuße der Schuh?

Alkibiades. Ja.*)

Sokrates. Wenn wir also für Schuhe sorgen, sorgen wir dann auch schon für die Füße?

Alkibiades. Das verstehe ich nicht so recht, Sokrates.

Sokrates. Nun gut, Alkibiades, gebrauchst du für irgend Etwas den Ausdruck „auf die rechte Weise für eine Sache sorgen"?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und zwar wenn Jemand dieselbe in eine bessere Beschaffenheit versetzt, nennst du dies die rechte Sorge?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Welche Kunst nun verbessert die Beschaffenheit der Schuhe?

Alkibiades. Die Schuhmacherei.

Sokrates. Vermöge der Schuhmacherei also sorgen wir für die Schuhe?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Aber auch für die Füße? Oder sorgen wir für diese vielmehr durch diejenige Kunst vermöge deren wir ihre Beschaffenheit verbessern?

Alkibiades. Durch die letztere.

Sokrates. Und zwar ist dies dieselbe Kunst vermöge derer wir auch für den ganzen Körper ein Gleiches thun?

Alkibiades. Mir dünchte.

Sokrates. Und das ist die Turnkunst?

---

*) Bei Stobäos Serm. p. 178 findet sich hier noch folgender Zusatz:

„Sokrates. Und eben so Kleider und Decken dem übrigen Leibe?

Alkibiades. Ja."

Alkibiades. Sicherlich.

Sokrates. Vermöge der Turnkunst sorgen wir also für die Füße und vermöge der Schuhmacherei für Das was den Füßen angehört?

Alkibiades. Allerdings.

Sokrates. Und vermöge der ersteren auch für die Hände, vermöge der Goldschmiede- und Steinschneidekunst aber für Das was den Händen angehört?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und vermöge der ersteren überhaupt für den ganzen Leib, vermöge der Weberei aber und aller ähnlichen Künste für Das was dem Leibe angehört? [93]).

Alkibiades. Ja, ganz so verhält sich die Sache.

(§. 50.) Sokrates. Immer vermöge einer andern Kunst sorgen wir für jeden Gegenstand an sich selbst, und vermöge einer andern für Das was ihm angehört?

Alkibiades. Offenbar.

Sokrates. Nicht also, wenn du für das Deinige sorgst, sorgst du damit auch schon für dich selber?

Alkibiades. Allerdings nicht.

Sokrates. Denn es ist ja, wie es scheint, nicht dieselbe Kunst, vermöge derer man für sich selbst und die vermöge derer man für das Seine sorgt?

Alkibiades. Offenbar nicht.

24. Sokrates. Wohlan also, was ist es denn für eine Kunst vermöge derer wir für uns selber sorgen?

Alkibiades. Das weiß ich nicht zu sagen.

Sokrates. Nun, so weit wenigstens sind wir einig daß es nicht eine solche ist vermöge derer wir irgend Etwas von dem Unsrigen, sei es was es wolle, sondern vermöge derer wir uns selbst besser machen.

Alkibiades. Sehr richtig.

Sokrates. Und würden wir nun wohl wissen welche Kunst auf die Verbesserung des Zustandes der Schuhe gerichtet ist, wenn wir den Schuh selbst nicht kennen?

Alkibiades. Unmöglich.

Sokrates. Noch auch welche Kunst die nämliche Aufgabe in Bezug auf Ringe hat, wenn wir hinsichtlich der letzteren selbst in gleichem Falle wären?

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Wie also? Welche Kunst uns selber besser macht, können wir das wohl irgend wissen wenn wir nicht wissen was wir selbst sind?

[p. 129.] Alkibiades. Unmöglich.

Sokrates. Ist das nun aber etwas Leichtes sich selbst zu erkennen, und war es ein Thor welcher jene Mahnung dazu an den Tempel zu Pytho schrieb, oder ist es etwas Schweres und nicht Jedermanns Sache?

Alkibiades. Mir für mein Theil, Sokrates, schien es oft so als könne das ein Jeder, oft aber däucht es mich wieder ein gar schwierig Ding.

Sokrates. Nun, mein Alkibiades, mag es ein Leichtes sein oder nicht [94]), auf jeden Fall liegt für uns die Sache so: besitzen wir diese Erkenntniß, dann mögen wir auch wohl erkennen worin die Sorge für uns selbst besteht, sonst aber niemals.

Alkibiades. So ist es.

(§. 51.) Sokrates. Wohlan denn, auf welche Weise möchte man denn wohl finden worin das Selbst an sich*) bestehe? Denn

*) Es ist wunderlich genug wenn Stallbaum nicht bemerkt hat daß αὐτὸ τὸ αὐτὸ hier gerade so steht wie αὐτὸ τὸ καλὸν u. dgl. bei Platon. S. den Leipziger Uebersetzer z. d. St.

so mögen wir vielleicht finden was unser eigenes Selbst ist. So lange wir aber über jenes Erstere noch im Unklaren sind, werden wir auch das Letztere zu finden unvermögend sein. [95])

Alkibiades. Du hast Recht. [96])

Sokrates. Halt also, beim Zeus! mit wem sprichst du jetzt? Doch mit mir? [97])

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und ich mit dir?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Sokrates ist also der Sprechende?

Alkibiades. Freilich.

Sokrates. Und Alkibiades der Hörende?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und vermittelst der Sprache spricht Sokrates?

Alkibiades. Wie anders?

Sokrates. Sprechen und der Sprache sich bedienen gilt dir also wohl für Eins und Dasselbe?

Alkibiades. Freilich.

Sokrates. Der Sichbedienende nun aber und Das dessen er sich bedient, sind das nicht zweierlei Dinge?

Alkibiades. Wie meinst du das?*)

Sokrates. Nun, der Schuster zum Beispiel schneidet doch wohl mit der Kneife, dem Werkmesser und anderen ähnlichen Werkzeugen?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Hier ist**) doch nun wohl ein Anderes Der

*) S. Anm. 96.

**) Diese Uebersetzung ist eigentlich schon eine Verbesserung des Schriftstellers; der Text lautet viel ungeschickter, s. Schleiermacher S. 363.

welcher sich ihrer zum Schneiden bedient*), und ein Anderes diese Werkzeuge deren er sich dazu bedient?

Alkibiades. Wie anders?

Sokrates. Und ebenso doch wohl auch das Instrument auf welchem der Citherspieler spielt, und der Citherspieler selber?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Das war ja nun aber gerade die Frage welche ich eben an dich richtete, ob der Sichbedienende und Das dessen er sich bedient stets von einander verschieden zu sein scheinen?

Alkibiades. Nun, es scheint so.

Sokrates. Was wollen wir nun aber vom Schuster sagen, daß er bloß mit den Werkzeugen schneidet oder auch mit den Händen?

Alkibiades. Auch mit den Händen.

Sokrates. Er bedient sich also auch ihrer?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und auch die Augen gebraucht er bei seiner Schuhmacherei?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Daß nun aber der Sichbedienende und Das dessen er sich bedient verschiedene Dinge sind, darüber sind wir einig?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Ein Anderes also sind der Schuster und der Citherspieler und ein Anderes die Augen und Hände mit welchen sie arbeiten?

Alkibiades. Offenbar.

*) Wörtlich: „der Schneidende und Sichbedienende."

25. Sokrates. Bedient sich nun nicht der Mensch auch seines ganzen Leibes?

Alkibiades. Ja wohl.

Sokrates. Etwas Anderes aber ist das Sichbedienende und Das dessen es sich bedient?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Etwas Anderes ist demnach der Mensch als sein Leib?

Alkibiades. So scheint es.

(§. 52.) Sokrates. Was also ist denn der Mensch?

Alkibiades. Das weiß ich nicht zu sagen.

Sokrates. O ja, so viel weißt du doch jetzt schon, daß er das sich des Leibes Bedienende ist.

Alkibiades. Ja.

[p. 130.] Sokrates. Bedient sich wohl des Leibes etwas Anderes als die Seele? 98a)

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Und zwar als seine Beherrscherin? 98b)

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und nun glaube ich denn doch daß in diesem Stücke Niemand anders denken wird.

Alkibiades. In welchem?

Sokrates. Daß von drei Dingen eines der Mensch sein müsse.

Alkibiades. Von welchen drei?

Sokrates. Entweder die Seele oder der Leib oder Beides zusammen, also dies aus ihnen vereinigte Ganze.

Alkibiades. Es kann nicht anders sein.

Sokrates. Wir aber haben uns dahin geeinigt daß das den Leib Beherrschende der Mensch sei.

Alkibiades. Das haben wir.

Sokrates. Beherrscht nun etwa der Leib sich selbst?

Alkibiades. Keineswegs.

Sokrates. Wir haben eben vielmehr gesagt daß er von etwas Anderem beherrscht wird.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Er kann demnach nicht Das sein was wir suchen.

Alkibiades. So scheint es.

Sokrates. Oder ist es etwa jenes vereinigte Ganze welches den Körper beherrscht, und dieses eben wäre also der Mensch?

Alkibiades. Vielleicht.

Sokrates. Nichts weniger als das; denn wenn einer von beiden Theilen nicht mitherrscht, so ist keine Möglichkeit daß sie beide zusammenherrschen.

Alkibiades. Sehr richtig.

Sokrates. Wenn nun aber sonach weder der Leib noch das Ganze von Seele und Leib der Mensch ist, so bleibt, denke ich, nur noch übrig daß er entweder gar Nichts ist oder sonst*) nichts Anderes als die Seele (allein).

Alkibiades. Ja freilich.

(§. 53.) Sokrates. Bedarf es also dessen dir noch einleuchtender zu zeigen daß die Seele (allein) der (wahre) Mensch ist?

Alkibiades. Nein, beim Zeus! sondern es scheint mir hinlänglich bewiesen zu sein.

Sokrates. Nun, wenn dieser Beweis auch nicht mit voller

---

*) Mit Unrecht hat Hermann die Worte μηδὲν—ἐστι als unächt eingeklammert, s. Stallbaum z. d. St.

wissenschaftlicher Strenge und Genauigkeit geführt ist*), so kann er doch hier für uns genügen, denn auch zu voller wissenschaftlicher Strenge werden wir es dann bringen wenn wir erst das gefunden haben was wir jetzt eben übergiengen, weil es eine zu weitläufige Untersuchung erfordert.

Alkibiades. Und das ist?

Sokrates. Das was ich eben etwa in folgender Form ausgesprochen habe, man müsse zuvörderst untersuchen was das Selbst an sich sei. Jetzt haben wir nun aber statt seiner nur untersucht was das einzelne Selbst sei**), und vielleicht wird das genügen, denn an unserem eigenen Selbst werden wir doch wohl nichts aufzuzeigen vermögen was wesentlicher dasselbe ausmacht als die Seele.

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Wir werden demnach ganz richtig so urtheilen daß, wenn wir Beide mit einander verkehren, indem wir uns zu diesem Zwecke der Sprache bedienen, dies geschieht indem Seele mit Seele verkehrt.

Alkibiades. Ganz gewiß.

Sokrates. Das war es also was wir vor Kurzem (in Wahrheit) damit aussagten wenn wir sagten: Sokrates spricht mit dem Alkibiades, indem er sich zu diesem Zwecke der Sprache bedient. Nicht an dein Antlitz also, wie es scheint, sondern an den Alkibiades selbst richtete er seine Worte, und das heißt eben an dessen Seele.

*) Die in den besten Handschriften fehlenden und daher auch von Hermann weggelassenen Worte ἀλλὰ καὶ μετρίως sind unübersetzt geblieben.

**) Daß dies der Sinn dieser Stelle ist kann keinen Zweifel leiden, wie sie aber emendiert werden muß ist schwer, ja vielleicht unmöglich mit Sicherheit zu bestimmen.

Alkibiades. So scheint mir's.

26. (§. 54.) Sokrates. Unsere Seele also gebietet uns Derjenige kennen zu lernen welcher uns mahnt uns selbst zu erkennen.

[p. 131.] Alkibiades. So scheint es.

Sokrates. Wer demnach nur den Körper oder etwas dem Körper Zugehöriges*) kennt, der kennt wohl das Seinige, aber nicht sich selbst?

Alkibiades. So ist es.

Sokrates. Kein Arzt und kein Turnmeister kennt also als solcher sich selbst?

Alkibiades. Es scheint nicht so.

Sokrates. Weit gefehlt also daß vollends die Landleute und Gewerbtreibenden (als solche) sich selbst erkennen sollten. Diese kennen vielmehr (als solche), scheint es, nicht einmal das ihnen selbst Zugehörige, sondern nur so weit es von dem Gewerbe das sie betreiben abhängt, noch Entfernterliegendes, denn erst das dem Leibe Zugehörige, dessen dieser zu seiner Pflege bedarf, kennen sie.

Alkibiades. Du hast Recht.

Sokrates. Wenn also sich selbst erkennen Besonnenheit ist[99]), dann besitzt keiner von ihnen die letztere, soweit es bloß von seinem Gewerbe abhängt.

Alkibiades. Auch mir scheint es so.

Sokrates. Deßhalb sind denn auch alle solche Verrichtungen mit dem Makel des Handwerksmäßiger behaftet und gelten

*) Entweder ist τὸ σῶμα ἢ vor τῶν τοῦ σώματος ausgefallen (s. d. Leipz. Uebers. S. 140 f.) oder τῶν nach Schleiermachers Vorschlag zu streichen. Die Uebersetzung folgt der erstern Vermuthung.

nicht für Dinge die zu erlernen eines wahrhaft tüchtigen Mannes würdig ist.

Alkibiades. Allerdings.

Sokrates. Und wieder eben so [100]: wer für seinen Körper sorgt sorgt für das seinem Selbst Angehörige, aber nicht für jenes selber?

Alkibiades. So scheint es.

Sokrates. Und wer vollends nur für sein Vermögen sorgt, der sorgt weder für sein Selbst noch für das diesem Angehörige, sondern für noch weiter entfernt Liegendes.

Alkibiades. So scheint es.

Sokrates. Nichts was ihm selbst wahrhaft angehört betreibt also wer Geldgeschäfte macht.

Alkibiades. Ganz recht.

(§. 55.) Sokrates. Und wenn Jemand den Leib des Alkibiades liebt, so liebt er damit nicht den Alkibiades selbst, sondern nur Etwas was dem Alkibiades angehört.

Alkibiades. Du hast Recht.

Sokrates. Wohl aber thut das Erstere wer deine Seele liebt*).

Alkibiades. Das ergibt sich mit Nothwendigkeit aus dieser Auseinandersetzung.

Sokrates. Deßhalb flattert denn auch der Liebhaber deines Leibes davon [101]) wenn dessen Blüte dahin ist.

Alkibiades. Offenbar.

Sokrates. Wer aber deine Seele liebt wird sich nicht von dir zurückziehen so lange sie nach dem Besseren strebt.

*) Ich glaube mit dem Leipziger Uebersetzer daß hinter ἐρᾷ ausgefallen ist σοῦ ἐρᾷ.

Alkibiades. Natürlich nicht.

Sokrates. Darum bin ich denn auch der (einzige von deinen Liebhabern) welcher dich nicht verlassen hat, nun deines Leibes erste Jugendblüte wirklich dahin ist, sondern der dir treu geblieben ist, während alle anderen davongiengen.

Alkibiades. Und daran thust du Recht, mein Sokrates, und gehe du auch nicht davon!

Sokrates. Dann mußt du dich aber auch bestreben dir die höchsten Reize zu erwerben.

Alkibiades. Es soll geschehen.

27. Sokrates. So steht es also mit dir: weder besaß, wie es sich jetzt ergibt, Alkibiades, der Sohn des Kleinias, je einen Liebhaber noch besitzt er ihn jetzt, mit Ausnahme des „einzigen und geliebten“, [102]) des Sokrates, Sohnes des Sophroniskos und der Phänarete.

Alkibiades. Du hast Recht.

Sokrates. Sagtest du nun nicht*), ich sei dir nur ein wenig damit zuvorgekommen daß ich mich an dich gewandt habe, indem du schon selber zu mir gehen und mich fragen wolltest weßhalb ich allein denn nicht fortgehe?

Alkibiades. So war es.

Sokrates. Hievon ist also das der Grund daß ich allein ein Liebhaber von dir selbst gewesen bin, alle Andern aber nur von dem dir Angehörigen, dies letztere nun aber bereits seine Blüte gehabt hat, während du selbst erst anfängst zu blühen. (§. 56.) [p. 132.] Und wenn du daher nur jetzt nicht von dem Volke der Athener verdorben wirst und deine wahren Reize verlierst, so werde ich dich nimmer verlassen. Das ist nämlich meine größte Furcht, das Buhlen

*) §. 3 i. A.

um die Volksgunst möchte dich verderben. Ist es doch schon vielen trefflichen Athenern eben so ergangen. Denn in schöner Maske tritt es auf, das Volk des „hochgesinnten Erechtheus“ [103]), aber ohne Hülle muß man es sehen. Darum gebrauche die Vorsicht die ich dir anempfehle.

Alkibiades. Und die ist?

Sokrates. Uebe zuvor deinen Geist, mein Bester, und lerne was man gelernt haben muß bevor man an die Staatsangelegenheiten geht, damit du mit den nöthigen Schutzmitteln ausgerüstet dieses thuest und keinen Schaden dadurch leidest.

Alkibiades. Ich glaube, du räthst mir recht, mein Sokrates, aber nun versuche denn auch mir auseinanderzusetzen auf welche Weise wir wahrhaft für uns selbst Sorge tragen [104]).

Sokrates. Nun, damit sind wir so weit im Vorigen gediehen: was wir wahrhaft selbst sind, darüber sind wir einig geworden, und wir fürchten nur, wir möchten dennoch unversehens dies verfehlen und doch für etwas Anderes sorgen als für uns selbst.

Alkibiades. So ist es.

Sokrates. Ferner, man müsse eben für seine Seele Sorge tragen und darauf sein Augenmerk richten.

Alkibiades. Offenbar.

Sokrates. Die Sorge für Leib und Vermögen aber Andereu überlassen.

Alkibiades. Gewiß.

(§. 57.) Sokrates. Auf welche Weise dürften wir nun aber unsere Seele*) wohl am Deutlichsten erkennen? Denn haben

*) Wörtlich „dies,“ aber im Deutschen würde es ganz unverständlich sein daß mit dem „dies“ eben unsere Seele gemeint ist, und auch im Griechischen hätte sich ein guter Schriftsteller schwerlich so unklar ausgedrückt. Dies gilt vollends wenn das handschriftliche αὐτὰ richtig und nicht mit Schleiermacher in αὐτὸ zu verwandeln ist. Denn Stallbaums Erklärung ista quae pertinent ad animi cultum ist wider den Zusammenhang, wie das Folgende lehrt.

wir sie erkannt, so, scheint es, werden wir (damit) auch uns selbst erkennen. Bei den Göttern also, verstehen wir denn auch recht was jene so eben erwähnte delphische Inschrift so schön ausdrückt?

Alkibiades. Was hast du nur bei dieser Frage im Sinne, mein Sokrates?

Sokrates. Ich will dir sagen was nach meiner Muthmaßung diese Inschrift meint und uns anrathen will. Ich kann sie dir durch kein anderes Beispiel klar machen als durch das des Gesichts.

Alkibiades. Wie meinst du das?

28. Sokrates. Denke auch du darüber nach. Gesetzt, sie spräche zu unserem Auge als wenn dies ein Mensch wäre, und riethe ihm an: beschaue dich selbst! wie würden wir dann annehmeu daß sie dies meine und was sie ihm hiemit anempfehlen wolle? Nicht wahr, es möge auf einen Gegenstand blicken in welchem es sich selbst erblicken könne?

Alkibiades. Offenbar.

Sokrates. Erwägen wir also was für Gegenstände so beschaffen sind daß, wenn wir in sie hineinsehen, wir dadurch zugleich sie und uns selbst erblicken.

Alkibiades. Offenbar doch, Sokrates, Spiegel und dergleichen.

Sokrates. Du hast Recht. Findet sich nun aber nicht

(auch) in dem Auge (selbst), mit dem wir sehen, etwas Aehnliches*)?

Alkibiades. Ja freilich.

Sokrates. Hast du nämlich nicht bemerkt daß, [p. 133] wenn Jemand einem Anderen ins Auge blickt, sich ihm sein eigenes Antlitz in dem Augensterne jenes ihm Gegenüberstehenden wie in einem Spiegel zeigt, daher wir auch den Augenstern Pupille, das heißt Püppchen, nennen, weil sie gewissermaßen ein Bildchen des in sie Hineinblickenden darstellt?

Alkibiades. Du hast ganz Recht.

Sokrates. Wenn also ein Auge ein anderes anschaut und in Das hineinblickt was das Edelste an demselben ist und vermöge dessen es (eigentlich) sieht [105]), so kann es dann in ihm sich selbst erblicken?

Alkibiades. Offenbar.

Sokrates. Wenn es aber auf einen anderen Theil des Menschen hinsieht oder auf irgend einen sonstigen Gegenstand, mit Ausnahme derer die von ihm ähnlicher Beschaffenheit sind [106]), so wird es (in ihm) nicht sich selbst erblicken.

Alkibiades. Ganz recht.

Sokrates. Wenn demnach ein Auge sich selber sehen will, so muß es in ein Auge blicken**) und gerade in die Stelle desselben in welcher die eigentliche Tüchtigkeit des Auges ihren Sitz hat, in die Pupille.

Alkibiades. So ist es.

*) Fast möchte ich glauben daß Schleiermacher Recht hat wenn er die Vulg. ἔν ἐστι τῶν τοιούτων festhält und so auffaßt: „Besitzt nun aber nicht auch das Auge (selbst) in Dem womit wir eigentlich sehen etwas Aehnliches?"

**) S. Anm. 105.

(§. 58.) Sokrates. Wenn nun aber, lieber Alkibiades, die Seele sich selbst erkennen will, wird sie da nicht auch müssen in die Seele blicken, und zwar in den Theil derselben in welchem die eigentliche Tüchtigkeit der Seele, die Weisheit und Vernunft*), wohnt, oder in etwas Anderes, dem derselbe ähnlich ist [107])?

Alkibiades. Mir scheint es so, Sokrates.

Sokrates. Können wir nun einen göttlicheren**) Theil der Seele angeben als den in welchem (eben) das Wissen und die vernünftige Einsicht ihren Sitz hat?

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Dem Göttlichen also gleicht dieser Theil von ihr, und wenn Jemand daher auf ihn seine Blicke richtet und Alles was göttlicher Art ist erkennen lernt [108]), [Gott und die vernünftige Einsicht]***), so dürfte er damit auch am Meisten sich selbst erkennen.

Alkibiades. Offenbar. †).

*) Wenn die Tüchtigkeit der Seele im Folgenden noch einmal durch τὸ εἰδέναι und φρονεῖν erklärt wird, so ist das noch kein Beweis daß hier σοφία ein Einschiebsel ist, wie Hensde, Ast, Stallbaum und der Leipziger Uebersetzer meinen.

**) Der Bodl. hat νοώτερον, dies haben die aus ihm geflossenen Handschriften Vatic. und Ven. II. in νοερώτερον corrigiert, und die meisten Herausgeber haben fälschlich diese ganz widersinnige Lesart statt θειότερον aufgenommen. S. dagegen Stallbaum z. d. St., der aber sonach gewiß irrt wenn er νοερώτερον für eine Aenderung welche die Neuplatoniker gemacht hätten ansieht.

***) Ob diese Worte θεόν τε καὶ φρόνησιν ein Glossem sind, wie Stallbaum und der Leipziger Uebersetzer meinen, wage ich nicht zu entscheiden.

†) Bei Eusebios steht hier, bei Stobäos hinter der folgenden Antwort des Alkibiades, noch folgender Zusatz:

Sokrates. Darüber aber sind wir einig, das Erkennen seiner selbst sei Besonnenheit [109]).

„Sokrates. So wie nun die Spiegel deutlicher sind als jenes Abspiegelnde im Auge und reiner und heller, ist nicht so auch Gott reiner und heller als jener edelste Theil unserer Seele?

Alkibiades. So scheint es, lieber Sokrates.

Sokrates. Wenn wir also auf Gott blicken, so bedienen wir uns jenes allervortrefflichsten Spiegels, von allen menschlichen Dingen aber bietet jene eigentliche Tüchtigkeit der Seele, wenn wir in sie hineinschauen, uns den besten dar. Und auf diese Weise also werden wir am Besten zur Selbstschau und Selbsterkenntniß gelangen?

Alkibiades. Ja."

Die Unächtheit dieses Zusatzes leidet nun allerdings wohl keinen Zweifel, obwohl es merkwürdig ist daß Stallbaum nicht erkannt hat wie das Meiste von Dem was er an ihm tadelt auch schon an den ächten Textesworten zu tadeln ist, s. Anm. 107, und daß der Urheber dieses Zusatzes in Wahrheit nur das in ihnen wirklich bereits Liegende klarer hervorzuheben suchte (s. Schleiermacher S. 365), dabei aber freilich selbst neue Ungeschicktheiten hinzuthat. Daß er keine mystische Tendenz bei demselben hatte, wird gegen Stallbaum schon daraus wahrscheinlich daß die Neuplatoniker ihn nicht gekannt oder anerkannt zu haben scheinen, wie dies Stallbaum selbst hervorhebt. Am Geschicktesten hat jenen Zusatz Wer Comment. de loco mathematico in Platonis Menone, Halle 1825. 8. p. 57 ff. vertheidigt, indem er dafür die voraufgehende Partie unseres handschriftlichen Textes von den Worten „Sokrates: Dem Göttlichen also gleicht" u. s. w. bis „Alkibiades: Offenbar" tilgen will. Es läßt sich nicht leugnen daß dadurch ein im Ganzen etwas besserer Gedankenfortgang erzielt werden würde als wir ihn jetzt lesen. Doch würde auch das Anm. 107 Getadelte so noch schärfer hervortreten.

Alkibiades. Ja wohl.

29. Sokrates. Wenn wir nun aber uns selbst nicht erkennen und nicht besonnen sind, vermöchten wir da wohl zu wissen was an uns schlecht und was gut ist?

Alkibiades. Wie wäre das möglich, Sokrates?

Sokrates. Nämlich es scheint dir wohl unmöglich daß wir, wenn wir den Alkibiades nicht kennen, dennoch erkennen könnten daß Das was am Alkibiades ist wirklich am Alkibiades sei?

Alkibiades. Ja beim Zeus!

Sokrates. Also auch nicht daß das Unsrige, was an uns ist, wirklich unser und an uns sei*), wenn wir nicht einmal uns selbst kennen? [110])

Alkibiades. Wie anders?

Sokrates. Und wenn wir das Unsrige nicht**) kennen, dann auch nicht Das was dem Unsrigen angehört?

Alkibiades. Offenbar nicht.

Sokrates. Wir haben also vorhin***) gar nicht mit Recht zugestanden, es gäbe Leute welche sich selbst nicht kennten, wohl aber das Ihrige. Vielmehr kennen sie dann in Wahrheit nicht einmal Das was dem Ihrigen zugehört, und es scheint vielmehr dies Alles, die Kenntniß seiner selbst, des Seinigen und des dem Seinigen Zugehörigen, Sache desselben Mannes und derselben Kunst zu sein [111]).

Alkibiades. Ja, es scheint so.

---

*) ὅτι ἡμέτερα hinter τὰ ἡμέτερα fehlt im Bodl., und Hermann läßt es, wie auch Winckelmann wollte, fort, aber es ist für den Sinn doch kaum entbehrlich.

**) Hier genügt dagegen das bloße μή der Handschriften statt des von Buttmann, Bekker, den Zürchern, Stallbaum aus Stobäos aufgenommenen μηδέ.

***) §. 54.

(§. 59.) Sokrates. Wer aber das Seinige und seine eigenen Angelegenheiten nicht versteht, der dürfte doch wohl gleichermaßen auch von denen der Andern Nichts verstehen.

Alkibiades. Es kann nicht anders sein.

Sokrates. Und wenn Nichts von denen der Andern, so auch Nichts von den Staatsangelegenheiten.

Alkibiades. Nothwendigerweise.

Sokrates. Ein solcher Mensch kann also nicht für einen Staatsmann gelten.

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Ja nicht einmal einem Hauswesen könnte er vorstehen.

[p. 134] Alkibiades. Auch das nicht.

Sokrates. Ja er wird überhaupt nicht wissen was er thut.

Alkibiades. Allerdings nicht.

Sokrates. Und wenn er Das nicht weiß, dann sollte er keine Fehltritte begehen?

Alkibiades. O freilich.

Sokrates. Und wenn er Fehltritte begeht, wird er da (wohl daran thun oder) nicht (vielmehr) übel daran sein im Privat- wie im öffentlichen Leben? [112])

Alkibiades. Wie sollte er nicht?

Sokrates. Wenn er aber übel daran ist, so ist er auch unglücklich.

Alkibiades. Ja, gar sehr.

Sokrates. Und wie steht es dabei mit Denen für welche er thätig ist?

Alkibiades. Eben so.

Sokrates. Es ist sonach unmöglich daß Jemand, wenn er nicht besonnen, tüchtig und tugendhaft ist, dennoch glückselig sei.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Jeder schlechte Mensch ist also auch unglücklich?

Alkibiades. Ja, gar sehr.

30. Sokrates. Nicht also wer sich Reichthümer, sondern wer sich Besonnenheit erwirbt macht sich dadurch frei von Elend und Unglück.

Alkibiades. Offenbar.

Sokrates. Also nicht Mauern noch Kriegsschiffe oder Werften, mein Alkibiades, sind es deren die Staaten bedürfen um glücklich zu sein, und nicht große Volks- und Ländermassen bringen ihnen Heil, wenn ihnen Tugend und Tüchtigkeit fehlt.

Alkibiades. Freilich nicht.

Sokrates. Wenn du also die Staatsgeschäfte auf die rechte und löbliche Weise verwalten willst, so muß dabei dein Streben darauf gerichtet sein die Bürger der Tüchtigkeit und Tugend theilhaftig zu machen.

Alkibiades. Ohne Zweifel.

Sokrates. Kann nun aber Jemand dessen theilhaftig machen was er selber nicht besitzt?

Alkibiades. Wie wäre das möglich! [113])

Sokrates. Dir selbst also mußt du zuvörderst Tugend erwerben, und eben so muß es jeder Andere welcher nicht bloß als Privatmann sich selbst und seine eigene Angelegenheiten lenken und besorgen will, sondern auch den Staat und die Angelegenheiten des Staates.

Alkibiades. Du hast Recht.

(§. 60.) Sokrates. Nicht also unbeschränkte Macht und Herrschergewalt thun zu können was man will mußt du dir, mußt du dem Staate anzueignen suchen, sondern Gerechtigkeit und Besonnenheit.

Alkibiades. Offenbar.

Sokrates. Denn wenn du und der Staat gerecht und besonnen handelt, so werdet ihr auch gottgefällig handeln [114]).

Alkibiades. Natürlich.

Sokrates. Und ihr werdet Das thun, wie schon im Vorigen*) bemerkt, im Hinblick auf das Göttliche und**) Lichte [115]).

Alkibiades. Offenbar.

Sokrates. Und wenn ihr auf dieses euren Blick richtet, so werdet ihr auch euch selbst und was euch gut ist erschauen.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und ihr werdet dann richtig handeln und so daß ihr wohl daran thut.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und wenn ihr so handelt, will ich euch Bürge dafür sein daß ihr auch glückselig sein werdet.

Alkibiades. Ja, und ein zuverlässiger Bürge.

Sokrates. Wenn ihr aber ungerecht handelt und auf das Ungöttliche und Dunkle**) euer Auge richtet [116]), dann werdet ihr auch, wie natürlich, diesem in euren Handlungen ähnlich werden und euch selbst verkennen.

Alkibiades. Das leuchtet ein.

---

*) §. 58.

**) Wenn der Leipziger Uebersetzer und nach ihm Stallbaum z. A. καὶ λαμπρόν und weiter unten τὸ σκοτεινόν als einen neuplatonischen Zusatz bezeichnen, so vergessen sie daß gerade die vielen sonstigen Zusätze welche die Schrift erfahren hat, und die doch zum Theil sehr nach dem Geschmacke der Neuplatoniker sein mußten, dennoch allem Anscheine nach von diesen nicht anerkannt oder vielleicht nicht einmal gekannt worden sind.

Sokrates. Denn [117]) wer, mein lieber Alkibiades, Macht hat zu thun was er will, aber keine vernünftige Einsicht besitzt, wie wird es nach aller Wahrscheinlichkeit einem Solchen ergehen, mag es nun ein einzelner Mensch oder auch ein ganzer Staat sein? Wie wird es zum Beispiel wohl einem Kranken ergehen welcher die Macht hat zu thun was er will, [p. 135] wenn er nicht die Einsicht des Arztes besitzt und doch ganz den unbeschränkten Herren spielen will und nicht einmal auf seine eigenen Bedenken hört*)? Wird er nicht aller Wahrscheinlichkeit nach leiblich zu Grunde gehen?

Alkibiades. Du hast Recht.

Sokrates. Und wenn Jemandem auf einem Schiffe die unbeschränkte Macht verstattet wäre zu thun was ihm gut dünkt, während er doch der Einsicht eines Steuermanns baar und ledig ist, siehst du da nicht ein wie es ihm und seinen Gefährten ergehen würde?

Alkibiades. Freilich, sie würden alle zu Grunde gerichtet werden.

Sokrates. Und sollte nicht eben so auch im Staate und überall sonst, wo es der Herrschaft und Gewalt an Tüchtigkeit und Tugend gebricht, die Folge davon sein daß es Allen übel ergehe?

Alkibiades. Nothwendig.

31. (§. 61.) Sokrates. Nicht unbeschränkte Herrschergewalt also, mein bester Alkibiades, mußt du dir und dem Staate anzueignen suchen, wenn ihr glücklich sein wollt, sondern Tugend und Tüchtigkeit.

Alkibiades. Du hast Recht.

---

*) μηδὲ ἐπιπλήττοντι ἑαυτῷ nach Hermann und dem Leipziger Uebersetzer.

Sokrates. So lange man dagegen sie noch nicht besitzt, so lange ist es besser sich von dem Tüchtigeren beherrschen zu lassen als selbst zu herrschen, auch für den Mann und nicht bloß für den Knaben.

Alkibiades. Offenbar.

Sokrates. Und was besser ist, das verdient auch mehr Lob?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und was mehr Lob verdient ist geziemender.

Alkibiades. Wie anders?

Sokrates. Es ziemt sich also für den Untüchtigen nicht Herr, sondern Sklave zu sein, denn so ist es ihm besser?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Untüchtigkeit ziemt also dem Sklaven?

Alkibiades. Offenbar.

Sokrates. Dem Freien aber die Tugend?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und muß man nun nicht fliehen, Freund, das was dem Sklaven geziemt?

Alkibiades. Ja gar sehr, lieber Sokrates.

Sokrates. Merkst du nun, in welchem Zustande du dich befindest? in dem welcher einem Freien geziemt, oder nicht?

Alkibiades. Ich glaube es nur allzugut zu merken.

Sokrates. Und weißt du wie du diesem deinem jetzigen Zustande, um ihn bei einem so schönen Mann nicht bei dem rechten Namen zu nennen, entfliehen kannst?

Alkibiades. Ja ich weiß es.

Sokrates. Nun, wie denn?

Alkibiades. So du willst, Sokrates.

Sokrates. Das ist nicht schön gesagt, mein Alkibiades.

Alkibiades. Nun, wie muß ich denn sagen?

Sokrates. So Gott will [118]).

Alkibiades. Nun gut, so sage ich denn so; so viel aber füge ich denn doch noch hinzu: wir werden jetzt unsere Rollen tauschen, mein Sokrates, und ich die deine und du die meine übernehmen. Denn von dem heutigen Tage ab werde ich stets dein Begleiter sein, und du wirst meine Begleitung dulden müssen.

Sokrates. Nun, da wird ja, mein trefflicher Freund, meine Liebe wie die eines Storches sein, wenn sie doch, nachdem sie bei dir eine junge Liebe im Neste aufzog, nun, kaum daß diese flügge geworden ist, schon von ihr wieder gepflegt wird.

Alkibiades. Ja so ist es wirklich, und von nun an will ich beginnen mich der Gerechtigkeit [119]) zu befleißen.

Sokrates. Ich wünschte nur, du möchtest es auch vollenden; aber mir bangt um dich, nicht aus Mißtrauen gegen die natürliche Güte deines Sinnes, sondern indem ich die Macht der Volksgunst erwäge, daß diese mich und dich überwältigen möchte.

Anmerkungen zum ersten Alkibiades.

1) S. d. Einl. S. 360. Vielleicht schwebten dem Verfasser des Dialogs, wie Ast bemerkt, hiebei die Worte des Antisthenes an Sokrates vor in Xenophons Gastm. VIII, 5 (S. 694 der Uebers. von Finckh): „So machst du es doch immer .... Bald schützest du eine Eingebung von der Gottheit vor, bald hast du sonst Etwas dir in den Kopf gesetzt."

2) Nämlich §. 5. 42. Diese Voransankündigung findet Schleiermacher wohl nicht mit Unrecht auffallend.

3) Vielmehr „von den äußeren Gütern an" hätte es für die folgende Auseinandersetzung heißen müssen. (Schleiermacher.)

4) Wörtlich „so groß". Nach den Ansichten der Alten war Größe von Schönheit unzertrennlich. (Leipz. Uebers.) Vgl. Stallbaum z. Charm. p. 158 A.

5) Vgl. §. 35 mit Anm. 58. Deinomache, Tochter des Megakles, stammte aus dem Geschlecht der Alkmäoniden.

6) Nämlich bei den Makedonern, Thrakern und andern mit Athen verbündeten Völkerschaften. (Stallbaum).

7) Also mit seinen geistigen gar nicht? Sokrates hat überdies doch vorhin §. 1 z. E. auch von solchen im Allgemeinen gesprochen, und jetzt erwähnt er keinen einzigen im Besondern!

8) Vgl. Gastm. p. 213. S. 365 der Uebersetzung.

9) S. d. Einl. S. 359.

10) Stallbaum findet in dieser Anrede einen leichten Spott auf den Ahnenstolz des Alkibiades, vgl. Anm, 5.

11) Nämlich von den Sophisten, vgl. Protag. p. 316 i. A. 317 z. E. (Stallbaum).

12) Mit Recht tadelt Schleiermacher S. 355 hier diese Wendung als geziert.

13) Vgl. Plutarch Alkib. c. 2.

14) Der ächte platonische Sokrates würde diesen Grund gewiß nicht selbst angegeben, sondern aus dem Alkibiades herauskatechisiert haben.

15) Mit Recht tadelt Schleiermacher daß Sokrates dem Alkibiades es ungerügt durchgehen läßt, als ob das Vorhergenannte nicht zu den eigenen Angelegenheiten der Athener gehörte. S. seine Anm. z. d. St.

16) Man bediente sich beim Ringen vielfach „gewisser Kunst„griffe mit den Fingern. So faßte man den Gegner bisweilen an „den Fingerspitzen, zerdrückte und zerbrach dieselben und ließ ihn „nicht eher wieder los als bis er vom Schmerz genöthigt sich für „überwunden erklärte. Dieser Fingerkampf bildete bisweilen das „Vorspiel zum wirklichen Ringen, bisweilen bestand hierin allein „der Kampf." (Krause Agonistik I. S. 421). Schleiermachers Tadel dieser Stelle ist schwerlich gerechtfertigt.

17) S. hiezu und zum Folgenden die Einl. S. 358. Schleiermacher fügt überdies mit Recht hinzu: „Und nun bedenke man noch daß es ein ganz müßiges Beispiel ist was so eckelhaft in die Länge gezerrt wird!" Die Beispiele von Gymnastik und Musik hätten hier nämlich nach seiner richtigen Bemerkung nur dann einen Zweck wenn Alkibiades auf die Staatskunst und das ihr Gerechte geführt werden sollte, während doch §. 12 f. die ganze Sache darauf hinausläuft, in Bezug auf Krieg und Frieden sei das Bessere nur das Gerechtere überhaupt.

18) Gegen die Vorwürfe welche hier Schleiermacher erheb möchte sich der Verfasser des Dialogs recht wohl vertheidigen lassen. Namentlich auf die Worte des Alkibiades „Ja, da legst du mir eine arge Frage vor u. s. w." nimmt Schleiermacher nicht die gehörige Rücksicht.

19) Eine schon bei Homer Il. XV, 39 vorkommende Wendung. Vgl. auch Eurip. Orest. 1531. (Stallbaum).

20) S. über dies Kinderspiel die Anm. z. Lysis S. 212 f. der Uebersetzung.

21) Eine sehr schwache Logik! S. Schleiermacher S. 356 f.

22) Vgl. Protag. p. 327 z. E. 328 i. A. S. 57 f. der Uebersetzung.

23) „Auch dies ist eine verfängliche Umkehrung, denn aus dem Einigsein folgt noch nicht das Wissen." (Schleiermacher.)

24) Wenn es zum Verstehen einer Sprache gehört daß Alle sich bei jedem ihrer Wörter Dasselbe denken, so müßte sich dies ja auch auf das Wort „Gerecht" ausdehnen. Der ganzen Beweisführung fehlt also aller vernünftige Halt.

25) Für diese völlig auf der Hand liegende Sache bedurfte es wahrlich nicht erst der folgenden eingehenden Begründung aus dem Homeros und der Geschichte. (Schleiermacher).

26) Ueber diese Schlacht s. d. Anm. z. Mener. p. 242, §. 13, S. 587 der Uebersetzung. E. Curtius Griech. Gesch. II. S. 143 ff.

27) 447 v. Chr., s. bes. Thukyd. I, 113. E. Curtius a. a. O. II. S. 151.

28) Das Gleiche bezeugt auch Isokr. De bigis §. 11, p. 352 b. Plut. Alkib. c. 1.

29) „Recht bei den Haaren wird dies herbeigezogen und langweilig ausgeführt". (Schleiermacher). Stallbaum freilich findet in dieser ganzen Partie einen locus facetus et venustus!

30) Hippolyt. 353.

31) Dies und das Folgende ist eine der gelungensten und Platons am Meisten würdigen Wendungen des Gesprächs. Nur aber durfte doch Sokrates schwerlich „seiner Sache so gewiß sein „daß auch von dem Nützlichen Alkibiades die Zeit in welcher er „es nicht zu verstehen geglaubt nicht werde angeben können." (Schleiermacher).

32) Vgl. Phaidr. p. 261.

33) Diesem plötzlichen Widerwillen des Alkibiades gegen das Antworten fehlt hier jede gehörige Motivierung. S. Schleiermacher S. 358.

34) Wie stimmt dies Voraussagen des Ergebnisses der Untersuchung zu der ächt sokratischen Unwissenheit?

35 a und b) Beide Bemerkungen nehmen sich gleich albern aus. (Schleiermacher).

36) Vgl. zu dieser ganzen Auseinandersetzung Gorg. p. 474 ff. S. 312 ff. der Uebers., auch Xenoph. Mem. III, 8, 5 ff. Daß aber dieselbe hier doch keineswegs wirklich ganz das leistet was sie soll zeigt Schleiermacher S. 358.

37) Der Doppelsinn des griechischen *εὖ πράττειν* „wohl thun" und „sich wohl befinden" geht in der Uebersetzung verloren, und damit tritt auch das Sophistische der ganzen auf ihm beruhenden Beweisführung nicht genug hervor. Fast ganz dieselbe Folgerungsweise findet sich freilich auch im Charmides; allein dort, wie im Lysis, Laches, Protagoras, wird absichtlich zu viel bewiesen und Fehler im Schließen gemacht um dadurch Widersprüche zu erzeugen, deren Lösung dem Leser aufgegeben wird, hier dagegen ist die Sache offenbar ganz ernst gemeint. Vgl. auch unten §. 59 mit Anm. 112.

38) D. h. „den Bürgern eines bedeutenden und mächtigen oder denen eines ganz kleinen und unbedeutenden Staates." Peparethos war nämlich eine ganz kleine Insel, eine von den Kykladen.

39) „Zu fürchterlich unwissend ist doch dieser Alkibiades, daß er nicht einmal die Unwissenheit kennt." (Schleiermacher). Stallbaum findet freilich in dieser Antwort vielmehr einen gewissen Trotz, allein diese Auslegung scheitert an dem folgenden Geständniß des Alkibiades: „Ich bin schon an mir selber irre geworden."

40) Auch das sollte billigerweise Alkibiades wohl wieder von selbst verstanden haben. Zu der nachfolgenden Auseinandersetzung aber vgl. die im Charmides p. 166 E ff.

41) Dies klingt ganz ernsthaft, und wäre es nicht so gemeint so hätte auch des Alkibiades Antwort keinen Sinn; und doch wird dem Perikles Alles was zur Rechtfertigung dieser Voraussetzung nöthig ist im Folgenden abgesprochen. (Schleiermacher). Im Uebrigen vgl. zu diesem Abschnitt Protag. p. 319 E ff. Men. p. 94 A ff.

42) Musiker aus Keos, Protag. p. 316 E., nach den Scholien ein Pythagoreer, Lehrer des Agathokles, welcher wieder den Lamprokles, den Lehrer des Damon, unterrichtete. Als Lehrer des Perikles bezeichnet ihn auch Plut. Perikl. c. 4 nach Aristoteles. Plat. Lach. p. 180 D nennt übrigens den Damon vielmehr einen Schüler des Agathokles.

43) Dem berühmten Philosophen aus Klazomenä. Ein Gleiches berichtet Plut. Perikl. i. A., Cic. Brut. c. 11 und Platon selbst im Phaidr. p. 270 A, §. 120.

44) Ueber den Damon vgl. Staat III. p. 400 B. (S. 139 der Uebers. mit d. Anm.) IV. p. 424 C. (S. 173 der Uebers.) Laches p. 180 D. (S. 522 f. der Uebers. mit d. Anm.) p. 197 D. 200 A. (S. 554. 559 der Uebersetzung.) Aus allen diesen Stellen geht hervor daß die Erwähnung wenigstens dieses Musikers als eines Lehrers staatsmännischer Einsicht keineswegs so unberechtigt ist wie Schleiermacher S. 359 meint.

45) Vgl. Protag. p. 320 A. §. 29.

46) Zenon von Elea, der bekannte Philosoph (s. über ihn bes. Zeller Phil. der Griechen 2. A. I, S. 419 ff.), lehrte also wie es scheint auch in Athen, und dies wenigstens wird auch durch Plut. Perikles c. 4 bestätigt.

47) Diesen bezeichnet auch Platon selbst im Parmenides p. 126 B. als einen Jünger des Zenon.

48) Feldherr in der Expedition gegen Potidäa im peloponnesischen Kriege, Thuk. I, 61 f.

49) Zeller a. a. O. S. 420 Anm. bestreitet die Geschichtlichkeit dieser Angabe. Und in der That wenigstens die Höhe des Honorars ist eine unglaubliche, denn 100 Minen sind gleich 2620 Thaler, s. Hultsch griechische und römische Metrologie S. 173. Wundern muß man sich übrigens in diesem Zusammenhange darüber wenn nicht erwähnt wird daß auch Perikles selbst den Zenon gehört habe, wie dies Plut. a. a. O. angibt.

50) Nämlich deiner Liebe zum Staat und Volk der Athener und meiner zu dir.

51) Diese Frage ist doch wiederum unglaublich einfältig. S. Schleiermacher S. 360.

52) S. über diesen wegen mancherlei Nichtsnutzigkeiten verrufenen und von den Komikern vielfach durchgehechelten Mann bes. Schol. Aristoph. Vögel 1297 f. und dazu Bergk De reliquiis comoediae Atticae p. 424 f. Vielleicht liegt in dieser Stelle auch eine Anspielung auf eine ähnliche Wachtelliebhaberei des Alkibiades, s. Plut. Alkib. c. 8.

53) „Weil die Frauen mit Sprüchwörtern und Sentenzen bei der Hand zu sein pflegen, s. Gorg. p. 512 E." (Leipz. Uebers.)

54) D. h. „noch immer sklavischen Sinnes sind." Solche Art von Freigelassenen und ähnliches Gelichter, will Sokrates sagen, leitet jetzt den athenischen Staat, was für die Zeit in welche dies Gespräch fällt auch wieder eine sehr ungeschichtliche Behauptung ist. Den Sklaven wurde das Haar kurz geschoren oder höchstens ein Büschel auf dem Wirbel gelassen. Daher konnten, wie Buttmann bemerkt, die Freigelassenen noch nicht sofort die Sitte der freigeborenen Athener nachahmen, die bis zur Mündigkeit langes, von da ab aber mäßig verschnittenes Haar trugen.

55) Wohl die meisten griechischen Sklaven waren ungriechischer Herkunft. S. Becker Charikles 1. A. II. S. 26 ff.

56) Aber dieser Wettkampf ist ja dann gar kein großer, s. Schleiermacher S. 360.

56 b) Sokrates vergißt daß er dem Alkibiades ja eben erst beweisen will, er müsse Sorgfalt auf sich verwenden. (Kydcala S. 2.)

57) Vgl. Herod. VII, 11. 150. Apollod. II, 4, 5.

58) Eurysakes galt nach der Sage für einen Sohn des Telamoniers Aias und der Tekmessa, und als Ahnherr des Aias galt wieder Aeakes, der Sohn des Zeus und der Aegina. S. d. Schol. z. d. St. und Plut. Leben des Alkibiades c. 1.

59) Wenn Sokrates im Euthyphron p. 11 S. 226 (der Uebersetzung) als Sohn eines Bildhauers und selbst von Hause aus Bildhauer den Dädalos (s. über diesen die Anm. ebendas.) seinen Ahnherrn nennt, so ist das ein artiger Scherz. Hier aber hätte die Sache nur dann einen Sinn wenn er irgendwie wirklich für einen natürlichen Abkömmling desselben angesehen werden konnte. Aber eine Dädalidengens ist in Attika überhaupt nicht nachzuweisen, sondern nur ein Demos der Daedaliden, zu welchem Sokrates obendrein nicht gehörte. S. Schleiermacher S. 360.

60) Als Stammvater des Dädalos galt nämlich Erechtheus oder Erichthonios, der Sohn des Hephästos und der Ge.

61) Vgl. Schömann Griech. Alterth. I. S. 251 der 2. Aufl.

62) Nach Olympiod. u. d. Schol. des Komikers Platon.

63) „Wie du" versteht der Schol. wohl mit Recht.

64) Die Siebenzahl muß nach den Quellen unseres Verfassers

den Persern für eine besonders heilige gegolten haben. Es liegt dabei wohl die noch bei uns gangbare Vorstellung von den Stufenjahren vor.

65) D. i. Ormuzd. Bei den Persern selbst galt Zoroaster keineswegs für den Sohn desselben oder des guten Gottes.

66) „Dies hätte doch wohl jeder nicht ganz ungeschickte Schriftsteller vor den letztvorhergehenden Satz gestellt". (Schleiermacher.)

67) Mit Recht erblickt der Scholiast z. d. St. hierin einen Hieb auf die Schwelgerei und Putzsucht des Alkibiades und beruft sich namentlich auf das was Plut. (Alkib. c. 18) von dessen prunkenden Schleppgewändern erzählt. Aber dieser ganze Satz unterbricht fürs Erste störend den Zusammenhang, indem er der erst §. 38 von den Worten „Und auch wenn du auf Reichthum etwas hältst" ab eintretenden Abhandlung der Frage des Reichthums vorgreift, und fürs Zweite ist die Ironie hier übel angebracht, da ja nicht vermeintliche, sondern wirkliche Vorzüge der Perserkönige vor Alkibiades nachgewiesen werden sollen. S. auch Anm. 69 und Krécala S. 6.

68) „Wer sich erinnert an Protag. p. 342 E., dem wird dies nur als eine verfehlte Nachahmung erscheinen." (Schleiermacher.)

69) Gerade als ob nicht eben von ihm schon einmal die Rede gewesen wäre!

70) Ueber die große Fruchtbarkeit Messeniens s. bes. Strabo VIII. p. 366 vgl. 361. Paus. IV, 5, 13. Tyrtäos Fragm. 3.

71) Nro. 137.

72) Stallbaum meint, wer nur Böckh Staatshaush. I. S. 32. II. S. 138 f. der 1. Ausgabe nachlesen wolle werde nicht daran zweifeln können daß hier nichts übertrieben sei. Allein wer Böckh a. a. O. wirklich nachliest findet daß derselbe sich eben nur auf die vorstehende Stelle beruft. So groß nun schon damals der in Sparta herrschende Reichthum gewesen sein mag, gegen den damaligen athenischen konnte er gewiß nicht aufkommen. Und daß schon ganze Menschenalter hindurch vor dem peloponnesischen Kriege große Geldsummen aus ganz Griechenland und von außerhalb Griechenlands in Sparta zusammengeströmt und dort — vermuthlich vorwiegend im Staatsschatze, aber auch wohl wider das Gesetz bei reichen Privaten, meint Böckh — aufgehäuft worden seien, sagt uns sonst kein Zeuge. Viel mäßiger drückt sich der — überdies gleichfalls schwerlich ächte — größere Hippias p. 283 D. aus, der ohnehin (s. Munk Natürliche Ordnung der platonischen Schriften S. 155) erst von der Zeit nach 427 v. Chr. und genauer wohl um 420 spricht, denn hier heißt es nur, die Spartaner hätten Geld genug. Und selbst der zweite Alkibiades §. 19 z. E., der übrigens nicht weiter in Anschlag kommen kann, da er hier entweder nur dem ersten nachgeschrieben oder umgekehrt diesem die Grundlage für seine weiteren Ausführungen geliefert hat, behauptet, wie Ast S. 443 richtig bemerkt hat, doch wenigstens nur, die Spartaner seien eben so reich wie die Athener. doch behauptet er es von einer noch früheren Zeit als von welcher der erste redet. Auch die von Stallbaum angeführten Stellen Aristot. Polit. II. 6 Schneider, Polyb. VI, 47 f. enthalten Nichts was jene Angaben irgend bestätigen könnte. Im Gegentheil, der spartanische Staatsschatz war nach Thukyd. I, 80 damals keineswegs sehr reich versehen, und die einzelnen bei dieser oder jener Gelegenheit bestochenen Spartaner wagten es damals „noch nicht ihr Geld im Lande selbst zu haben, sondern deponierten es im Auslande, besonders in Arkadien", s. Schömann Griech. Alterth. 2. A. I. S. 301 f.

73) Auf die Könige erstreckte sich das gesetzliche Verbot in Sparta Gold und Silber zu besitzen nicht, s. Schömann a. a. O.

74) Der Ausdruck ist sehr ungenau, denn sonst sind unter den Lakedämoniern in diesem ganzen Zusammenhange überall die eigentlichen Spartaner verstanden, hier aber können nur die Periöken gemeint sein.

75) S. d. Einl. S. 358 f.

76) Das Plethron als Flächenmaß betrug 10,000 griechische, d. h. nach Böckh etwa 9,005 Pariser oder ungefähr 9,647 rheinl. Quadratfuß. Nach Hultsch a. a. O. S. 53 beträgt der attische Fuß 11,787 preuß. Zoll, 10,000 Quadratfuß also 9,822½ Fuß preußisch im Geviert. 50 Minen aber sind gleich 1310 Thalern, s. Anm. 49.

77) Zu diesem Demos gehörte also Alkibiades.

78) S. d. Einl. S. 358 f.

79) „Leotychides gelangte zur Regierung im Jahr 491, Archidamos II. im J. 469, und Agis im Jahr 427. Die Erwäh-

nung des Letztern als Königs enthält also hier einen Anachronismus“ (Leipz. Uebers.).

80) Schleiermacher S. 361 bemerkt mit Recht, wie unvermittelt Sokrates hier mit Einem Male in seine gewohnte Bescheidenheit zurückfällt, was er denn unten §. 48 z. E. noch einmal wiederholt. Eben so Kvícala S. 4 f. Vgl. auch Anm. 90 b.

81) Dies kann doch nur heißen: Sokrates ist sich wenigstens seiner eigenen Unwissenheit bewußt, und das verdankt er dem Gotte. Allein nach der Apologie p. 21 f. besaß vielmehr Sokrates dieses Bewußtsein schon als der delphische Gott ihn für den weisesten aller Menschen erklärte und deutete eben auf dasselbe diese Erklärung, so daß er in ihr den Antrieb seitens des Gottes fand in seiner bisherigen Art von philosophischer Thätigkeit fortzufahren und auch Andere zu einer ähnlichen Selbsterkenntniß zu bringen.

82) Warum das, ist nicht abzusehen.

83) Sind denn etwa solche Leute auch im Schneidern, Schustern u. dgl. tüchtig? Und wenn nicht, was soll da die ganze vorausgehende Auseinandersetzung? Vgl. auch unten Anm. 111 und Kvícala S. 2 f.

84) Rudermeister (κελευσταί) hießen diejenigen untergeordneten Schiffsbeamten welche den Ruderern das Signal zum Beginn und zum Aufhören des Ruderns zu ertheilen so wie den Tact zu demselben anzugeben hatten. Mit Recht findet es nun aber der Leipz ger Uebersetzer befremdend daß von ihnen gesagt wird, ihre Tüchtigkeit sei Sache des doch ihnen vielmehr übergeordneten und die ganze Schiffsmannschaft befehligenden Steuermanns. Eben so befremdend aber ist es wenn er es trotzdem Platon selber zutraut daß dieser dergestalt zwischen Steuermann und Rudermeister nicht zu unterscheiden gewußt habe, oder wenn er, da ihm dies doch selbst unwahrscheinlich dünkt, κυβερνητῶν für κελευστῶν schreiben möchte. Mir deucht im Gegentheil, man sieht hier deutlich den Stubengelehrten einer spätereu Zeit, der die gewöhnlichsten Lebensverhältnisse nur aus Büchern kennt, und der für Platon gelten wollte, ohne es zu sein.

85) Ganz dieselbe Antwort hat der Sache nach Alkibiades schon vorher gegeben. Es war daher kein Grund weßhalb Sokrates nicht auch schon vorher mit ihr zufrieden war, sondern lieber

noch erst einige neue Beispiele häufte. (Schleiermacher.) Daß Alkibiades im Staatswesen tüchtig werden wollte, so viel mußte er überdies doch vernünftigerweise von voru herein wissen, und alle die vielen Kreuz- und Querfragen um dies aus ihm herauszubringen sind daher höchst thöricht und ungehörig. S. auch die folgende Anm.

86) Man sollte erwarten daß Alkibiades doch wenigstens jetzt endlich einmal mit der Politik zu Platze kommen werde. Allein „der armen πολιτικὴ ist es ordentlich verboten in diesem Gespräch „namentlich herauszukommen, und so muß jetzt wieder die εἰρωνεία „dazwischen treten.“ (Schleiermacher.)

87) S. d. Einl. S. 351 Anm. *.

88) S. Hultsch a. a. O. S. 28 ff.

89) Eine der auffallendsten Stellen in diesem Dialog, indem nirgends so sehr wie hier die Antworten dem Gefragten fortwährend in den Mund gelegt werden. (Schleiermacher.) Zum Folgenden vgl. Charmides p. 161—163. Das Sophistische dieser ganzen Beweisführung aber zeigt Kvícala S. 13 f.

90) Mit Recht nennt Schleiermacher S. 361 hier diese Antwort sehr albern. Es war jetzt kein Grund mehr dem Alkibiades nicht vielmehr gleich zu sagen, „er müsse zuvörderst wissen worin „die Sorgfalt besteht die er deßhalb auf sich wenden muß.“

90 b) In wie fern denn dadurch auch um den Sokrates?

91) Schleiermacher S. 362 tadelt es wohl nicht mit Unrecht wie ganz unvorbereitet hier mit einem Male diese Unterscheidung auftritt.

92) Alkibiades ist hier wieder sehr schwer von Begriffen.

93) Die Häufung der Beispiele ist hier sehr unnütz, s. Schleiermacher S. 362.

94) Wenn das dahingestellt bleiben soll, warum fragt denn Sokrates darnach?

95) Und doch findet Sokrates hernach das Letztere ohne das Erstere. S. Schleiermacher S. 362 f.

96) Hier faßt Alkibiades, der sonst in diesem Dialog vielfältig die einfachsten Dinge nicht versteht, ohne alle weitere Anleitung mit einem Male die platonische Ideenlehre mit der größten Leichtigkeit auf, und dieselbe wird hier sonach als eine ganz einfache und

selbstverständliche Sache behandelt, dafür aber gleich nachher das ganz Triviale, daß das Sichberienende und das dessen er sich bedient verschieden seien, wieder sehr eingehend erst durch Beispiele erläutert.

97) Welcher geschmacklose Uebergang!

98) Wie sehr wird auch hier wieder dem Alkibiades die Antwort in den Mund gelegt! (Schleiermacher.)

99) Ob es das ist oder nicht ist, kann doch wahrlich für diesen Zusammenhang sehr gleichgültig bleiben. Und dabei wird es hier und §. 58 (s. Anm. 109) als so ganz selbstverständlich vorausgesetzt daß es das ist, während doch der Charmides p. 165 ff. hiegegen die eingehendsten Bedenken entwickelt. Und doch konnten Hermann, Steinhart u. A. glauben, beide Dialoge stammten von Platon, und zwar wesentlich aus derselben Zeit her!

100) Vorher ist nämlich von der Kenntniß die Rede gewesen, jetzt aber wird von der Sorge gesprochen. (Stallbaum.)

101) Vgl. Gastm. p. 183 f. S. 308 der Uebers.

102) Anspielung auf Odyssee IL 365 f.

103) Anspielung auf Ilias II, 547.

104) Schleiermacher S. 364 bemerkt mit Recht daß eine ähnliche Aufforderung des Sokrates durch den Mitunterredner in keinem ächt platonischen Dialog vorkommt. Indessen möchte das hier durch den besonderen Fall sich erklären lassen.

105) Der Verfasser glaubt also irrthümlich daß dies die Pupille ist. Den Sehnerv und dessen eigentliche Bedeutung kannte auch Aristoteles noch nicht. Das ganze Bild ist übrigens sehr artig und gehört zu dem Gelungensten in dieser Schrift, aber allerdings, wie Schleiermacher S. 364 richtig bemerkt, hinkt es doch auch sehr: „denn das Auge sieht sich ja im Spiegel vollkommen so gut wie in einem andern Auge," und ferner das Auge muß zur Selbstschau in ein anderes Auge blicken, aber die Seele doch nicht in eine andere Seele.

106) D. h. gleichfalls spiegeln.

107) D. h. nach dem unmittelbar Folgenden „in alles Göttliche". Wie es die Seele nun aber machen soll um unmittelbar in dieses hineinzuschauen, diese schwierige und doch wahrlich jedem Leser sich aufdrängende Frage bleibt ohne alle Antwort und wird

also vielmehr als eine einfache und von selbst begreifliche Sache behandelt, während die allertrivialsten Dinge breit getreten werden. Ueberdies geräth ja aber der Verfasser, wenn er dies unmittelbar für möglich hält, nicht bloß mit Platon, sondern auch mit sich selbst in Widerspruch, denn auch nach ihm soll ja, wie der ganze Verlauf des Dialogs erweist, die Selbsterkenntniß der einzige Ausgangspunkt aller andern Erkenntniß sein, während in der vorliegenden Stelle ja umgekehrt auch die voraufgehende unmittelbare Erkenntniß des Göttlichen und die Abspiegelung der Seele in ihm vielmehr als der zweite Weg zur Selbsterkenntniß bezeichnet wird. Vgl. überdies Schleiermacher S. 365.

108) Wenn dies nicht bedeuten soll „und so Alles was göttlicher Art ist erkennen lernt," so hätten die Worte vielmehr lauten müssen „oder unmittelbar Alles was u. s. w." Soll es aber dies bedeuten, so begreift doch wieder Niemand so ohne Weiteres, in wie fern denn jenes Wissen des Wissens dergestalt auch das Wissen alles Göttlichen (der Ideen) in sich schließt.

109) Auch hier gilt das Anm. 99 Bemerkte.

110) Das ganz Unlogische dieser doch durchaus ernsthaft gemeinten Auseinandersetzung zeigen Schleiermacher S. 365 f. und Kvícala S. 3 f.

111) „Was wir hier lesen gibt eigentlich das Resultat daß nur der Philosoph auch ein guter Schuhmacher sein kann." (Schleiermacher.) S. auch Anm. 114.

112) Hier wird wieder dasselbe sophistische Spiel mit den beiden Bedeutungen von κακῶς πράττειν „übel handeln" und „sich übel befinden" getrieben wie oben §. 26 (s. Anm. 37) mit denen von εὖ πράττειν.

113) Daß das nicht überall unmöglich ist wäre leicht zu zeigen, und überdies sieht man nicht ab warum hier noch einmal bewiesen wird daß der Staatsmann der Selbsterkenntniß oder Besonnenheit und damit überhaupt der Tugend bedarf. Die ganze Beweisführung dreht sich vielmehr auf diese Weise in folgendem wunderlichen Cirkel: „Ohne die wahre Selbsterkenntniß kann man weder die Staaten noch sich selbst glücklich leiten, nur ihr Besitz macht den Einzelnen wie die Staaten glücklich, der Staatsmann muß folg-

lich den Bürgern zu ihr verhelfen, folglich sie erst selbst besitzen." Vgl. Schleiermacher S. 366.

114) Dieser Passus ist durchaus störend eingeschoben, „recht als ob nur auch der Ausdruck gottgefällig handeln sollte angebracht werden" (Schleiermacher). Denn vielmehr Besonnenheit oder Selbsterkenntniß ist ja vorhin §. 58 in das Schauen des Göttlichen gesetzt worden. Ueberhaupt aber wird in diese ganze Beweisführung die Gerechtigkeit ohne Weiteres neben der Besonnenheit und ebenso die Tugend überhaupt eingeschwärzt, ohne daß ihre Identität mit der Besonnenheit irgendwie erhärtet wäre, s. Kvícala S. 16.

115) Der Verfasser hat offenbar selber nicht bemerkt daß er hiemit die Anforderung erhebt, Alkibiades solle alle Staatsbürger zu Philosophen machen, bis zu welcher sich doch Platon selbst nie verstiegen hat. Eine Hindeutung wenigstens auf den Unterschied von Erkenntniß und richtiger Vorstellung durfte keinesfalls hier fehlen.

116) Dies ist „sehr hölzern, weil es ganz aus dem eigentlichen Sinne des Bildes herausgeht" (Schleiermacher).

117) Diese Auseinandersetzung, zu welcher übrigens Gorg. p. 464—481 zu vergleichen ist, schleppt hier wieder ganz ungehörig nach, sie gehörte vielmehr schon oben §. 59 Cap. 29 z. E. hin. In Folge dessen wird denn Cap. 31 z. A. noch einmal wie etwas ganz Neues Dasselbe gefolgert wie schon Cap. 30 z. A.

118) Recht erbärmlich, sagt Schleiermacher, ist diese Stelle zum guten Schluß. Dergleichen läßt sich aber freilich meist nicht demonstrieren, und Stallbaum scheint sie ja recht geschmackvoll gefunden zu haben! S. dagegen Kvícala S. 17.

119) Im Zusammenhang mit der ganzen Auseinandersetzung des Dialogs hätte es vielmehr heißen müssen „nach der Besonnenheit" (Kvícala S. 18).

Nachtrag zu S. 354 ff.

Es ist bei der obigen Berechnung daran festgehalten daß der Verfasser des Dialogs den Alkibiades, wie es die Sitte forderte, erst nach Ableistung seines zweijährigen Kriegsdienstes innerhalb

Landes oder mit anderen Worten erst zwei Jahre nach erlangter Mündigkeit als Redner in der Volksversammlung auftreten lassen will, wenn auch ein förmliches Gesetz nicht im Wege stand es gleich nach eingetretener Volljährigkeit zwischen dem 17. und 18. Lebensjahre zu thun, s. Schömann De comit. p. 105 f. Schäfer Demosth. Beil. S. 36. Es liegt auf der Hand daß diese Auffassung der Sache noch die günstigste für den Verfasser des Dialogs ist, und daß an dem Widerspruche mit dem Gastmahl Nichts geändert wird wenn man sich den Alkibiades in dem größeren Gespräche seines Namens ein oder zwei Jahre jünger denkt.

Alkibiades der Zweite.

Einleitung.

Auch ohne die uns aus dem Alterthum überkommene äußere Spur seiner Unächtheit (s. S. 261) würde der zweite Alkibiades schwerlich dem Verdammungsurtheil entgangen sein welches ihn seit Schleiermacher mit seltener Einstimmigkeit getroffen hat. So reich an Fehlern auch schon das erste Gespräch dieses Namens ist, so weit steht doch dies zweite hinter ihm zurück. Sind dort die Charaktere verzeichnet, so sind sie hier völlig verwaschen und leblos *). Wird dort das so charakteristische Verhältniß zwischen Alkibiades und Sokrates in einem der Geschichte und dem Platon widersprechenden Lichte dargestellt (s. S. 354 ff.) so wird hier von demselben, „mit Ausnahme einer höchst plumpen Anspielung am Ende (s. Anm. 43), gar kein Gebrauch gemacht." **) Werden dort oft genug dem Gefragten die Antworten in den Mund gelegt und überhaupt alle jene wissenschaftlichen und künstlerischen Sünden begangen deren wir oben gedacht haben, so fehlt hier vollends jede Spur der ächt sokratischen Mäeutik, und die Verworrenheiten und Widersprüche, ja das ganz Unsokratische und Unplatonische auch im Inhalt tritt hier weit offener zu Tage. Dort zeigt sich namentlich in der Art wie Alkibiades seiner Unwissenheit überführt wird noch ein gewisser frischer und kecker Hauch sokratisch-platonischen Geistes, hier ist fast alles matt und stümperhaft. Auch die Sprache, die dort nur hie und da einen Anstoß gewährt, ist hier nicht bloß von der platonischen Kunst des Periodenbaus gänzlich verlassen, sondern strotzt auch von theils unplatonischen, theils geradezu bereits unattischen Wörtern und Wendungen, wie dies die reiche von Ast und namentlich Stallbaum gegebene Blütenlese derselben zeigt *), und weist mithin bestimmt auf eine spätere Entstehungszeit hin. Endlich ist die ungeschickte Nachahmung bestimmter platonischer Stellen, die dort immerhin weniger unzweifelhaft ist, hier unverkennbar **). Dabei ist es noch ganz besonders bemerkenswerth daß gerade mit dem ersten Alkibiades mehrfach eine fast wörtliche Uebereinstimmung Statt findet (s. Anm. 11. 21. 24. 26. 35), und man fühlt sich unter diesen Umständen mehr zu der Annahme gedrängt daß der Verfasser diesen selbst schon unächten Dialog als daß der letztere ihn ausgebeutet hat. Doch haben Buttmann und Schleiermacher ***) beachtenswerthe Gründe geltend gemacht, die eher für das umgekehrte

*) S. hierüber die genauere Ausführung von Steinhart I. S. 516 f.

**) Hermann Plat. Phil. S. 421 und S. 587 Anm. 194.

*) Vgl. auch Baiter in der kleinern Züricher Ausg. Praef. p. V f.

**) S. Anm. 6. 8. 12. 25. 28. 37. 39.

***) Buttmann im Commentar z. Alkib. I. p. 105 A. Schleiermacher Platons Werke 3. Aufl. II, 2. S. 355.

Verhältniß sprechen und denen bisher nicht mit Gegengründen, sondern nur mit Machtsprüchen begegnet worden ist (s. jedoch Anm. 11). Gerade der Verfasser des zweiten Alkibiades übertreibt im Ganzen in diesen übereinstimmenden Stellen weniger (s. Anm. 11 und oben S. 453 Anm. 72), und dieselben gewähren zum Theil gerade bei ihm im Zusammenhange geringeren Anstoß (s. Anm. 11. 26). Kurz, es wird wohl ein vorsichtiger Forscher am Besten daran thun es unentschieden zu lassen ob der Urheber des ersten Alkibiades hier die kürzeren Angaben und Erörterungen von dem des zweiten weiter ausgeführt oder umgekehrt dieser die längeren von jenem in einen Auszug gebracht hat. Um so wichtiger ist daß sich §. 7 eine plumpe Nachahmung des Gorgias p. 470 D unzweifelhaft verräth (s. Anm. 12). Es ist dies in der That von entscheidender Bedeutung; denn im Verlauf der letztern Stelle ist von der Thronbesteigung des Archelaos die Rede, und so sieht man hieraus wie der Verfasser des zweiten Alkibiades dazu kommt von dem Untergange dieses Mannes zu sprechen und damit einen Zeitverstoß zu begehen welcher sich nicht bloß von den ächt platonischen Anachronismen durch seine völlige Zwecklosigkeit unterscheidet, sondern auch unter diesen Umständen lediglich als historische Unwissenheit gedeutet werden kann*). Das Gespräch wird in eine Zeit verlegt in welcher Perikles noch lebt, ja, wie es scheint, Alkibiades noch minderjährig ist und unter seiner Vormundschaft steht (§. 10 f.), so daß also (s. d. Einl. zu Alkib. I. S. 354 ff.) an der obigen Stelle von Begebenheiten die Rede ist die erst gegen dreißig Jahre später oder noch darüber sich ereigneten, s. Anm. 11. Auch an geradezu unhistori-

*) Schleiermacher a. a. O. I, 2 S. 320 f., dem alle späteren Forscher sich anschließen.

schen Angaben wetteifert der zweite Alkibiades mit dem ersten, und eine derselbe wenigstens (§. 19 f. s. Anm. 33) ist hier noch weit unschicklicher, ja geradezu albern angebracht.

Es wird im Uebrigen genügen von den Sünden des kleinen Dialogs hier und in den Anmerkungen nur einige der gröbsten hervorzuheben. Es ist eine durchaus unsokratische Lehre daß die Götter völlig nach Laune und Willkür und ohne selbst das Beste zu erwägen dem Menschen, wenn sie gerade in der Stimmung zu gewähren sind, das ihm Nachtheilige auf sein Gebet hin verleihen könnten (§. 1. 5—9), „ja daß man den Fall als möglich setzen dürfe, sie böten „an was dem Menschen anzunehmen gefährlich wäre“ *) (§. 17 f.), oder sie könnten durch unverständige Gebete so gereizt werden daß sie dafür dem Betenden Schaden zufügten (§. 22). Und dieser Widerspruch mit Sokrates und Platon ist um so auffallender je mehr sich andererseits der Verfasser §. 19—22 in dem Gedanken daß nicht äußere Cultushandlungen, sondern wahre Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Weisheit allein vor den Göttern Werth haben, mit den von Platon oftmals, besonders im Euthyphron, im Staat (Buch 2. 3) und im vierten und zehnten Buche der Gesetze geäußerten Gedanken berührt und sie offenbar benutzt hat (s. Anm. 37). Nicht minder unsokratisch aber ist die §. 6—8

*) Schleiermacher a. a. O. I, 2 S. 269. Hermann a. a. O. S. 421 und 587 Anm. 189 (welcher die ganz entgegengesetzte Erklärung Platons im Staat II. p. 397 C. anführt). Zu der Annahme von Steinhart I. S. 512 — daß der Verfasser hier nicht eine eigene Ansicht vortragen, sondern nur die der Menge verspotten wolle, da er sonst allzu sehr sich selbst widersprechen würde, — bietet der Dialog selbst nicht den mindesten Anhalt. Steinhart urtheilt überhaupt noch viel zu günstig von ihm.

durchblickende, obwohl vielleicht dem Verfasser selbst nicht zu vollem Bewußtsein gekommene Meinung als ob „nach „vollbrachten schönen Thaten den Tod zu finden oder aus „der Stadt verbannt zu leben ein großes Uebel wäre, wel„ches zu vermeiden man große Vorsicht anwenden müsse“ *). Die Behauptung sodann daß die Unwissenheit unter Umständen sogar ein Gut sein könne (§. 9 ff.) ist eine ganz falsche Anwendung der Lehre des historischen Sokrates daß das Gute ein relativer Begriff sei, hervorgegangen daraus daß Wissen und Unwissenheit hiebei nicht in dem strengen sokratischen Sinne, sondern in dem des gewöhnlichen Lebens gefaßt sind **). Zum Mindesten hätte doch auf das Wesen der allein werthvollen Erkenntniß des Besten näher eingegangen werden müssen ***). Freilich kann man sagen, diese Erkenntniß des Besten ist es ja gerade zu welcher Sokrates den Alkibiades erst in seinem späteren Verkehre mit ihm führen will (§. 23 f.), und der Zweck des Gesprächs ist eben nur ihn hierauf gehörig vorzubereiten. Aber wozu bedarf es nur dieser Erkenntniß, wenn es denn doch genügt die Götter einfach zu bitten daß sie das Gute allein uns auch unangefleht gewähren (§. 9. 18), oder daß sie uns das Schöne zu dem Guten geben mögen (§. 18 ff.)! Und wenn Alkibiades noch zu unverständig und zu sehr der richtigen Erkenntniß bar sein soll um sich dieses Gebetes bedienen zu wollen (§. 22 z. E.), so stimmt dies zuvörderst wenig dazu daß er ja die Richtigkeit desselben schon wiederholt zugestanden hat (s. Anm. 39), und überdies wäre es überhaupt denn doch wohl einfacher und leichter ihm diese Erkenntniß

*) Schleiermacher a. a. O. S. 269 f.
**) Schleiermacher a. a. O. S. 260. 261. Hermann a. a. O. S. 421.
***) Steinhart I. S. 517.

als die des Besten beizubringen. Und „so lange die Voraus„setzung von der Götter unstetem und unzuverlässigem Sinne „bestehen bleibt, was hülfe es da daß man, um zu beten, „die Erkenntniß des Besten abwartet, wenn sie doch auch die„ses so nach Gutdünken verweigern könnten!“ *) Kurz, der Verfasser ist sich selbst mit seinem ganzen Geschreibsel nicht im Mindesten klar geworden, auch darüber nicht ob der Zweck desselben eigentlich die Darstellung der rechten Art des Gebets und ihrer Wichtigkeit oder vielmehr der Unentbehrlichkeit der Kenntniß des Besten zu gesicherter Glückseligkeit sein soll **).

Vielleicht nicht mit Unrecht hat man gewisse Einflüsse der kynischen ***) und stoischen Denkart in dem Dialog erkennen wollen, so jedoch daß der Verfasser auch diese nicht consequent festhält, sondern zum Theil die volle Schroffheit derselben bekämpft. An die Kyniker erinnert jenes bedingte Lob der Unwissenheit, und wenn Sokrates selbst (bei Xenoph. Denkw. I, 3, 2) empfahl die Götter einfach um das Gute zu bitten, da sie selber am Besten wüßten was dasselbe sei, so wird andererseits von dem Kyniker Diogenes (bei Diog. Laert. VI, 42) erzählt, er habe den Menschen vorgeworfen daß sie um das was ihnen gut und heilsam scheine, nicht aber um das wahrhaft Gute und Heilsame zu beten pflegen †), und namentlich der Satz unseres Verfassers, lieber das Beten ganz zu lassen, so lange man die Erkenntniß des

*) Schleiermacher a. a. O. S. 261.
**) Schleiermacher a. a. O. S. 260 nimmt allzu entschieden das Letztere, Steinhart I. S. 511 ff. und Andere das Erstere an.
***) So besonders Schleiermacher a. a. O. S. 261 und Steinhart I. S. 519.
†) Hermann a. a. O. S. 587, Anm. 187.

Besten noch nicht besitze (§. 22 z. E.), schmeckt sehr nach der kynischen Schule*), von welcher ihn doch andererseits jene seine anthropopathische Auffassung der Götter sehr weit entfernt. Dagegen findet sich eben jene Vorstellung, daß die Götter zuweilen unsere auf Dinge die uns in Wahrheit verderblich sind gerichteten Gebete erhören, bei den späteren Stoikern**) und mag auch den früheren nicht fremd gewesen sein, und nicht minder ist bei jenen eine ähnliche beispielsweise Anwendung von dem Gebete oder vielmehr Fluche des Oedipus wie §. 1. 6 nachweisbar***). Dieselbe Unterscheidung von Unverstand und Wahnsinn (Raserei) wie §. 2—5 gab endlich allerdings Sokrates selbst†), obwohl unser Verfasser dabei §. 5 Art und Grad verwechselt (s. Anm. 9); aber das Gewicht welches hier auf dieselbe gelegt wird, indem sie hier den Ausgangspunkt der ganzen Untersuchung bildet, ohne welche dieselbe gar nicht möglich wäre, legt††) den Gedanken nahe daß der Verfasser, indem er die Ansicht als ob Unverstand geradezu mit Wahnsinn zusammenfiele bekämpft, dabei schon jenes stoische, dies Zusammenfallen behauptende Paradoron†††) vor Augen hatte. Dazu stimmt es denn auch daß er den Alkibiades §. 1 mit ernstem und strengem, auf die Erde gesenktem Blicke

*) Ueber die Lehre der Kyniker vom Gebet s. bes. Zeller Phil. der Griechen 2. Aufl. II a. S. 235 f.

**) S. Stallbaum zu p. 138 B.

***) S. Stallbaum zu p. 138 C.

†) Xenoph. Denkw. III, 9, 6 vgl. I, 2, 50, auch Plat. Tim. p. 86 C. §. 223; vgl. Hermann a. a. O. S. 421 und S. 587, Anm. 191.

††) Wie Hermann S. 421 nach dem Vorgange von Böckh bei Buttmann im Commentar zu p. 139 C. bemerkt.

†††) S. über dasselbe bes. Zeller a. a. O. 1. Aufl. III. S. 144.

in den Tempel gehen läßt.*) Hiernach würde denn der Dialog erst in die Zeiten der schon bestehenden stoischen Schule fallen, was mit allem Obigen im besten Einklang steht.

*) Stallbaum zu p. 138 A (Plat. opp. V, 1. p. 350 der 2. Aufl.).

Inhaltsangabe des Alkibiades II.

I) Sokrates zeigt dem Alkibiades daß es sehr darauf ankomme die Götter nur um wahre Güter zu bitten, damit sie nicht, wenn sie gerade in der Stimmung sind unsere Gebete zu erhören, uns die größten Uebel, wenn wir dieselben von ihnen erflehen, gewähren, §. 1—9.

1) Man kann dagegen nicht einwenden daß sie um so Etwas nur ein Wahnsinniger bitten könne, §. 1. Denn der Vernünftigkeit ist nicht bloß der Wahnsinn, sondern eben so gut überhaupt die Unvernünftigkeit entgegengesetzt, §. 2, und wenn auch Beides nicht, wie es hiernach scheinen könnte, einerlei ist (§. 3), so ist doch der erstere nur eine besondere Art und ein besonders hoher Grad der letztern, §. 4. 5.

2) Nur die Vernünftigen wissen nun aber was man reden und thun muß, und wenn auch von den Unvernünftigen nur Wenige so weit gehen die Götter wissentlich um Uebles zu bitten, so gibt es dafür um so viel mehr Leute die von ihnen vermeintliche Güter erflehen, von denen doch die tägliche Erfahrung lehrt daß dieselben ihnen häufig, wenn sie sie erhalten, nur zum Verderben gereichen, und zu der Zahl dieser Leute gehört bis jetzt auch noch Alkibiades, §. 5—8. Man muß in Wahrheit mit einem ungenannten Dichter die Götter anflehen uns nur das Gute zu gewähren, auch wenn wir nicht, und das Böse zu versagen, auch wenn wir um dasselbe bitten, §. 9.

II) Auch hieraus erhellt denn daß die Unwissenheit die Quelle aller Uebel ist, nicht freilich jede Unwissenheit, denn manche kann unter Umständen ein Gut und das ihr entgegengesetzte Wissen ein Uebel sein, wohl aber die Unwissenheit Dessen was das Beste ist, und ohne die Erkenntniß dieses Besten nützt alles sonstige Wissen Nichts, sondern schadet oft weit mehr, §. 9—17.

III) Nach dieser Belehrung erscheint es dem Alkibiades wenigstens als eine sehr bedenkliche Sache die von ihm bisher so heiß ersehnten vermeintlichen Güter, wenn er sie erlangen könnte, auch nur anzunehmen, §. 17. 18.

IV) Aehnlich wie jener ungenannte Dichter richten auch die Lakedämonier ihr Gebet ein, indem sie bloß die Götter bitten ihnen zu dem Guten das Schöne zu verleihen (§. 18), und diesem ihrem Verhalten haben sie auch ihr bisheriges Glück zu verdanken; denn der Lakedämonier frommes Schweigen ist, trotz aller ihrer Kargheit auch in Opfern und Weihgeschenken, den Göttern lieber als alle Opfer der andern Hellenen, die nicht mit wahrhaft frommer, weiser und gerechter Gesinnung dargebracht werden, auf welche die Götter allein Werth legen, §. 19—22.

V) Alkibiades wird unter diesen Umständen am Besten thun sich alles Betens so lange zu entschlagen bis er gelernt hat wie man sich gegen Götter und Menschen zu verhalten habe, und Sokrates deutet verdeckt auf sich selbst als seinen künftigen Lehrmeister hierin hin, §. 22—24.

Alkibiades der Zweite.

Sokrates. Alkibiades.

1. (§. 1.) [p. 138.] Sokrates. Mein Alkibiades, du gehst wohl in den Tempel um zu beten?

Alkibiades. Allerdings, lieber Sokrates.

Sokrates. Du siehst auch in der That ganz ernst und strenge aus und blickst zur Erde nieder, gerade als ob du über Etwas nachdächtest.

Alkibiades. Und über was sollte da wohl Einer nachdenken, Sokrates? [1])

Sokrates. Ueber das Größte, Alkibiades, über welches Jemand nur nachdenken kann, wie mich bedünkt. Denn beim Zeus! glaubst du nicht daß die Götter von Dem um was wir für uns selbst wie für den Staat sie anflehen nicht selten Einiges gewähren und Anderes nicht, und einigen Anflehenden wohl, anderen aber nicht?

Alkibiades. Freilich.

Sokrates. Scheint es dir nun da nicht vieler Vorsicht zu bedürfen, damit nicht Jemand, ohne es zu merken, sich ein großes Unglück erflehe, indem er dasselbe für ein Glück hält, während

die Götter gerade in der Stimmung sind in welcher sie gern gewähren um was Einer sie gerade bittet? Wie es zum Beispiel gleich vom Oedipus heißt, er habe gebetet daß seine Söhne mit dem Schwert ihr väterlich Erbe theilen möchten [2]). Während es ihm also vergönnt gewesen wäre um eine Milderung seiner schon vorhandenen Uebel zu beten, flehte er vielmehr noch neue zu ihnen herab. Und so gieng denn nun dies in Erfüllung *), und aus demselben entstand noch viel anderes Schreckliches [3]), was ich hier einzeln aufzuzählen wohl nicht nöthig habe.

Alkibiades. Aber er war auch in einem rasenden Zustande, Sokrates, als er dies that, und wer, meinst du, wird es bei gesunder Vernunft wohl über sich gewinnen um so Etwas zu beten?

2. (§. 2.) Sokrates. Das Rasendsein scheint dir also dem Vernünftigsein entgegengesetzt?

Alkibiades. Allerdings.

Sokrates. Einige Menschen sind nun aber doch wohl nach deiner Meinung vernünftig und andere unvernünftig?

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Wohlan denn, laß uns zusehen welche eigentlich das Eine oder das Andere sind. Denn darüber sind wir einig daß es unvernünftige und vernünftige, und außerdem auch noch daß es rasende gibt [4]).

Alkibiades. Allerdings sind wir darüber einig.

Sokrates. Ferner gibt es auch gesunde? [5])

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Nicht auch Andere die krank sind?

[p. 139.] Alkibiades. Freilich.

*) ταῦτα ἐξετελέσθη mit Hermann aus dem Bodl. statt ταῦτα τε ἐξετελέσθη, s. Hermanns Vorrede.

Sokrates. Und das sind nicht dieselben?

Alkibiades. Nicht doch.

Sokrates. Gibt es nun noch Andere welche sich in keinem von beiden Zuständen befinden?

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Nothwendig also ist jeder Mensch entweder krank oder nicht krank.

Alkibiades. So scheint mir.

Sokrates. Und wie? Hast du auch über Vernunft und Unvernunft dieselbe Ansicht?

Alkibiades. Wie meinst du?

Sokrates. Ob du glaubst, man sei entweder vernünftig oder unvernünftig *), oder ob hier noch ein dritter Zustand in der Mitte liegt, welcher bewirkt daß ein Mensch weder vernünftig noch unvernünftig sein könne?

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Jeder Mensch muß also nothwendig das Eine von Beidem sein?

Alkibiades. So scheint mir.

(§. 3). Sokrates. Erinnerst du dich nun zugegeben zu haben daß das Rasen der Vernunft entgegengesetzt sei?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und auch daß kein dritter Zustand dazwischen liege, welcher bewirke daß ein Mensch weder vernünftig noch unvernünftig sein könne?

Alkibiades. Ja wohl, auch das gestand ich zu.

Sokrates. Und nun kann doch wohl ein Ding nicht wohl zwei Gegensätze haben?

*) οἷον [τε] nach Hermanns Verbesserung.

Alkibiades. Nein, schlechterdings nicht.

Sokrates. Unvernunft und Raserei ist also allem Anscheine nach Ein und Dasselbe.

Alkibiades. So scheint es [6]).

3. Sokrates. Und wenn wir also behaupteten, lieber Alkibiades, daß alle Unvernünftigen rasend sind, so hätten wir damit (scheint es) ganz Recht, mag es nun z. B. gleich unter deinen Altersgenossen solche Unvernünftige geben, wie es ja deren gibt, oder unter den noch Aelteren. Und beim Zeus! glaubst du nicht daß (wirklich) *) unter allen Staatsangehörigen der Vernünftigen nur wenige, der Unvernünftigen aber, oder der Rasenden wie du sie jetzt eben nennst, die große Mehrzahl ist?

Alkibiades. Ja, das glaube ich.

Sokrates. Aber glaubst du denn (auch), wir würden unter so vielen Rasenden ruhig im Staate leben können, ohne geschlagen und gestoßen zu werden und überhaupt alles Dasjenige zu erleiden was die Rasenden zu verüben pflegen, und würden nicht längst unsere Lust hieran gebüßt haben? Erwäge also, mein trefflicher Freund, ob es sich nicht doch anders damit verhalte?

Alkibiades. Ja, wie mag es sich wohl in aller Welt damit verhalten, lieber Sokrates? Denn anders als ich glaubte scheint es sich allerdings damit zu verhalten.

Sokrates. Das glaube auch ich. Aber laß uns die Sache etwa so ansehen.

Alkibiades. Nun, wie meinst du?

(§. 4.) Sokrates. Ich will es dir sagen [7a]). Wir nehmen doch an, es gebe Kranke, nicht wahr?

Alkibiades. Ja wohl.

*) Anders faßt Stallbaum den Gedankenzusammenhang.

Sokrates. Scheint es dir nun, ein Kranker müsse nothwendig an der Gicht, am Fieber oder an einem Augenübel leiden, oder braucht er nach deiner Meinung an keinem dieser Uebel zu leiden und kann vielmehr eine andere Krankheit haben? Denn der Krankheiten gibt es ja doch wohl viele und nicht diese allein?

Alkibiades. Ja, wie mich dünkt.

Sokrates. Scheint dir nun jedes Augenübel eine Krankheit zu sein?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Aber auch jede Krankheit ein Augenübel?

Alkibiades. Nein, gewiß nicht, aber doch weiß ich nicht was ich zu der Sache sagen soll.

Sokrates. Nun, wenn du nur mir aufmerksam folgst [7b]), [p. 140] so werden wir „Zween wandelnd zugleich“ [8]) es in gemeinsamer Betrachtung schon finden.

Alkibiades. Nun, lieber Sokrates, ich will nach besten Kräften aufmerken.

Sokrates. Also wir sind darüber einig daß jedes Augenübel eine Krankheit ist, nicht aber jede Krankheit ein Augenübel.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und ich denke, mit Recht sind wir darüber einig. Denn Die welche am Fieber leiden sind alle krank, aber nicht alle Kranken leiden am Fieber noch auch an der Gicht noch auch an einem Augenübel, sollte ich denken; vielmehr Krankheit ist zwar alles Derartige, aber die Krankheiten sind, wie Die welche wir Aerzte nennen sagen, verschieden nach ihrer Wirkung, denn nicht bei allen Leuten *) treten die gleichen auf noch wirken sie gleich, sondern eine

*) πᾶσιν aus dem Bodl. statt πᾶσαι mit Hermann, s. dessen Vorrede.

jede nach ihrer besonderen Eigenthümlichkeit; Krankheiten jedoch sind es alle. (§. 5.) Ebenso nehmen wir ja auch wohl an daß es Handwerker und Künstler gibt, nicht wahr?

Alkibiades. Allerdings.

Sokrates. Und zu ihnen gehören die Schuster, Zimmerleute, Bildhauer und noch eine große Menge anderer; was soll ich sie hier alle einzeln nennen! Diese alle nun haben die einzelnen Theile des Handwerks und der Kunst unter sich vertheilt, und sie alle sind daher Handwerker und Künstler, aber nicht sind Alle welche dies sind gerade Zimmerleute oder Schuster oder Bildhauer.

Alkibiades. Freilich nicht.

Sokrates. Eben so [9]) haben nun auch die Unvernünftigen die Unvernunft unter sich vertheilt, und diejenigen welche den größten Theil von ihr inne haben nennen wir Rasende und Wahnsinnige, Diejenigen aber die einen etwas geringeren, Thoren und Dummköpfe, und wenn man sie noch mit dem mildesten Namen belegen will, so nennt man sie bald überspannt, bald einfältig, oder aber harmlos, unerfahren und kindisch, und so wirst du, wenn du darnach suchst, noch viele andere Namen für sie finden. Dergleichen Alles nun ist Unvernunft, es unterscheidet sich aber die eine von der andern gerade so wie wir Eine Kunst von der andern und Eine Krankheit von der andern sich unterscheiden sahen. Oder wie dünkt dich?

Alkibiades. Gerade so.

4. Sokrates. Doch kehren wir jetzt von dieser Abschweifung wieder zurück. Wir blieben doch gleich im Anfang unserer Unterredung dabei stehen daß man untersuchen müsse was man unter den Vernünftigen und was man unter den Unvernünftigen zu verstehen habe; denn daß es beide Arten von Leuten gebe, darüber waren wir einverstanden.

Alkibiades. Ja wohl.

Sokrates. Nimmst du nun nicht an daß Diejenigen vernünftig seien die da wissen was man thun und reden soll? [10])

Alkibiades. Das thue ich.

Sokrates. Und was für Leute verstehst du unter den unvernünftigen? Doch wohl Die welche keines von Beidem wissen?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und Leute nun welche Keines von Beidem wissen, werden doch wohl (vielfach), ohne es selbst zu merken, reden und thun was sie nicht sollten?

Alkibiades. So scheint es.

(§. 6.) Sokrates. Zu dieser Art von Leuten, mein Alkibiades, gehörte nun meiner Ansicht nach auch Oedipus, und eben so wirst du auch unter den jetzt lebenden Menschen viele finden [p. 141] welche nicht etwa im Zorne, wie Jener, noch wissentlich sich Böses erflehen, sondern in der Meinung, es sei etwas Gutes. Denn wenn Jener sich das Letztere nicht erflehte, so war er auch gar nicht gemeint dazu, Andere aber gibt es welchen das Gegentheil hiervon begegnet. Und so glaube ich denn auch*) daß, wenn der Gott, in dessen Tempel zu gehen du im Begriffe stehst, dir erschiene und dich, bevor du ihn um irgend Etwas angefleht hättest, fragen würde ob es dir wohl genüge unumschränkter Gewaltherrscher des atheniſchen Staates zu sein und wenn er, falls dir dies noch etwas Geringes dünkte und nicht etwas Großes, dann noch hinzufügte „und auch aller anderen Hellenen," und wenn er dann sähe daß du selbst daran noch nicht genug zu haben glaubtest, sondern verlangtest, er solle dir auch noch die unbeschränkte Herrschaft über ganz Europa verheißen und auch dies dir nicht bloß verheißen, sondern es sollten, wenn es nach deinem Willen gienge, Alle noch desselbigen Tags gewahr werden daß Alkibiades, der Sohn des Kleinias, der Herr sei — ich sage wenn dies Alles geschähe, so glaube ich daß du hocherfreut von dannen gehen würdest, überzeugt du seiest der größten Güter theilhaftig geworden. [11])

*) Das γάρ beziehe ich mit Köppen auf ein hinzuzudenkendes: „So könnte es leicht auch dir ergehen." Stallbaums Tadel ist hier schwerlich gerechtfertigt.

Alkibiades. Nun, ich denke, Sokrates, es würde auch wohl jedem Anderen eben so ergehen, wenn ihm Solches begegnete.

Sokrates. Und doch, um den Preis deines Lebens würdest du dennoch selbst aller Griechen und Nichtgriechen Land und Herrschaft nicht zu erlangen wünschen?

Alkibiades. Das glaube ich allerdings nicht, denn was sollte es mir helfen wenn ich doch so keinen Gebrauch hiervon machen könnte?

Sokrates. Und wie, wenn du nun einen schlechten und schädlichen Gebrauch hiervon machen würdest, auch dann würdest du dir dies doch wohl nicht wünschen?

Alkibiades. Sicherlich nicht.

5. (§. 7.) Sokrates. Du siehst also daß es nicht gerathen ist, wenn dir Dergleichen geboten wird, es auf gut Glück anzunehmen, noch es dir selber zu erflehen, wenn du doch eben in Folge dessen zu Schaden kommen oder gänzlich das Leben verlieren könntest. Und wie Viele könnte ich nennen die nach unumschränkter Gewaltherrschaft strebten und sich um die Erreichung dieses Zieles abmüheten, in der Meinung ein (hohes) Gut dadurch zu erlangen, und dann hinterher eben in Folge dieser erreichten unumschränkten Gewalt sich Nachstellungen zuzogen und durch diese das Leben verloren! Und ich denke, einige solche Ereignisse von gestern und heute [12]) müssen dir selbst zu Ohren gekommen sein, wie zum Beispiel der Geliebte des Archelaos, des Gewaltherrschers der Make-

donier, weil er nicht weniger in die Herrschaft als dieser in ihn verliebt war, diesen seinen Liebhaber umgebracht hat, um selber Alleinherrscher und ein hochbeglückter Mann zu werden [13]), nachdem er dann aber drei oder vier Tage lang die Herrschaft besessen hatte, wie er dann selbst wieder durch die Nachstellungen Anderer umkam. Auch unter unsern Mitbürgern ferner siehst du ja — und das wissen wir Beide nicht vom Hörensagen durch Andere, sondern haben es selbst mit eigenen Augen angesehen — [p. 142] so viele die nach der Feldherrnwürde gestrebt und sie auch erlangt haben, und von denen jetzt ein Theil noch immer aus unserem Staate verbannt ist, ein anderer gar das Leben verloren hat, und Die welche noch am Besten daran zu sein schienen haben nicht blos während der Verwaltung dieses ihres Amtes fort und fort viele Gefahren und Schreckniſse zu bestehen gehabt, sondern auch nach ihrer Rückkehr ins Vaterland, indem sie von den Angebern nicht minder schwere Angriffe zu erdulden hatten als (zuvor) von den Feinden, so daß manche von ihnen wünschten lieber niemals im Besitze der Feldherrnwürde gewesen zu sein. Hätten nun diese Gefahren und Mühsale zu irgend einem Nutzen geführt, dann ließe sich noch etwas für die Sache sagen, jetzt aber steht es ganz anders damit. (§. 8.) Und ebenso wirst du finden daß es auch mit dem Besitze von Kindern steht, daß schon Viele sich dieselben gewünscht haben und daß dann die Erfüllung dieses Wunsches ihnen nur die größten Leiden und Trübsale brachte. Denn die Einen brachten ihr ganzes Leben in Kummer hin, weil ihre Kinder fort und fort sich ungerathen zeigten, und wenn bei Anderen ihre Kinder wohl gerathen waren, so traf sie dafür das Mißgeschick dieselben zu verlieren, und Diese sind dann in nicht geringeres Leid verfallen als Jene, indem (auch) sie wünschten, ihre Kinder wären ihnen lieber nie geboren worden. Aber so klar diese und andere Fälle die eine ähnliche

Wendung zu nehmen pflegen vor Augen liegen, so ist es doch eine Seltenheit wenn man Leute findet die eine ihnen dargebotene Gabe verschmähen oder, wenn sie Etwas durchs Gebet zu erlangen hoffen, mit Beten je aufhören sollten. Die meisten Menschen würden (vielmehr) weder die unumschränkte Herrschaft noch die Feldherrnwürde, falls sie ihnen geboten würde, verschmähen, und ebenso würde es ihnen mit vielen anderen Dingen ergehen, deren Besitz doch ihrem Besitzer eher schadet als nützt; ja, sie werden sogar, falls sie ihnen nicht (von selbst) zufließen, die Götter um deren Erlangung anflehen; haben sie sie aber erst, dann singen sie gleich hinterher oft ein anderes Lied und *verwünschen* Das was sie zuvor so lebhaft *gewünscht* haben. Deßhalb bin ich denn auch in Zweifel darüber ob nicht in Wahrheit ganz ohne Grund die Menschen die Götter anklagen daß ihnen von diesen ihr Elend stammt,

aber sie selber
Schaffen durch Unverstand

— oder soll ich sagen durch frevelnde Unvernunft? —

auch gegen Geschick sich das Elend [14]).

(§. 9.) Wenigstens scheint mir, Alkibiades, *der* Dichter ein vernünftiger Mann gewesen zu sein welcher, wie ich denke, manche unverständige Freunde hatte und, weil er sie *Das* thun und um *Das* beten sah was in Wahrheit nicht das Beste war, es ihnen aber doch zu sein schien, ein für diese Alle passendes Gebet dichtete, welches etwa folgendermaßen lautet:

[p. 143.] Zeus Obwalter, das Gute gewähr' uns, ob wir's erflehen
Oder ob nicht, und ob wir's erflehen, das Böse versag' uns [15]).

Hierum also bittet er, und mir meinerseits scheint dieser Dichter hiemit sich höchst richtig auszudrücken und höchst sicher zu gehen;

wenn du für dein Theil aber Etwas hiegegen hast, so verschweige es mir nicht [16]).

6. Alkibiades. Es möchte schwer halten, Sokrates, gegen etwas so richtig Ausgedrücktes Widerspruch zu erheben, und so viel sehe ich demgemäß ein, an wie zahlreichen Uebeln die Unwissenheit der Menschen Ursache ist, indem wir in Folge ihrer, ohne es zu merken, uns selbst die größten Uebel zufügen und, was das Aergste ist, noch gar die Götter um sie anflehen. Und Das glaubt noch dazu wohl Niemand, vielmehr denkt in diesem Stücke wohl Jedermann klug genug zu sein, um sich selbst das Beste und nicht das Schlimmste zu erflehen; denn das sähe ja in Wahrheit einem Fluche und nicht einem Gebete gleich.

Sokrates. Aber vielleicht, mein Bester, möchte doch Jemand welcher weiser ist als ich und du behaupten, wir thäten nicht recht daran so ohne Weiteres die Unwissenheit zu tadeln und ohne wenigstens hinzuzusetzen daß die Unwissenheit in gewissen Dingen und für Leute unter gewissen Verhältnissen etwas Gutes sei, während sie allerdings in jenen obigen Fällen vom Uebel ist.

Alkibiades. Was sagst du da! Ist es denn irgend denkbar daß es für irgend Jemanden in irgend welcher Lage besser wäre unwissend zu sein als zu wissen?

Sokrates. Ja, mich bedünkt es so, und dich nicht?

Alkibiades. Nein, beim Zeus!

(§. 10.) Sokrates. Nun, ich kann mir aber auch Das nicht von dir denken daß du möchtest gegen deine Mutter das verübt haben [17]) was nach der Sage Orestes [18]) und Alkmaeon [19]) und wenn etwa noch Andere gleiche Thaten begiengen.

Alkibiades. Um Gotteswillen, Sokrates, frevle nicht!

Sokrates. Nicht Demjenigen, mein Alkibiades, der da sagt, du möchtest Dergleichen (gewiß) nicht verübt haben, mußt du nicht zu freveln gebieten, sondern vielmehr Dem der etwa das Gegentheil sagte, wenn dich doch die Sache so arg dünkt daß man sie so leichthin nicht einmal erwähnen darf. Glaubst du nun aber wohl daß Orestes, wenn er vernünftig gewesen wäre und gewußt hätte was zu thun für ihn das Beste war, es über sich gewonnen haben würde so Etwas zu vollführen?

Alkibiades. Gewiß nicht [20]).

Sokrates. Und ich denke auch kein Anderer.

Alkibiades. Ohne Zweifel nicht.

Sokrates. Ein Uebel ist sonach, wie es scheint, die Unwissenheit über Das was das Beste ist [und das Beste nicht zu kennen]. *)

Alkibiades. Mich bedünkt es so.

Sokrates. Und zwar nicht blos für Jenen, sondern auch für alle Anderen?

Alkibiades. Ja, das möchte ich behaupten.

7. Sokrates. Laß uns doch erst auch noch Folgendes in Betracht ziehen **). Gesetzt, es fiele dir auf einmal ein, indem du es so für das Beste hieltest, mit einem Dolche bewaffnet zu deinem Vormunde und Freunde Perikles ins Haus zu gehen und zu fragen ob er zu Hause sei, in der Absicht ihn und keinen Anderen zu ermorden, [p. 144.] und die Leute sagten dir dann, er sei zu Hause. (§. 11.) Ich bin weit entfernt davon zu behaupten daß dir so Etwas je einfallen könnte, sondern ich setze bloß den Fall, es könnte dir in den Sinn kommen dies für gut zu befinden, denn Nichts hindert doch wohl daran daß Einen der nicht weiß was das Beste

*) Ich trage Bedenken zu glauben daß diese Tautologie von dem Verfasser des Dialogs selbst herrührte, so schwachen Geistes derselbe auch ist.

**) Vergl. zum Folgenden die Anm. 17.

ist auch einmal der Wahn befallen könnte das Allerschlechteste für das Beste zu halten. Oder däucht dir nicht daß dies möglich sei?

Alkibiades. O ja.

Sokrates. Gesetzt also weiter, du sähest ihn beim Hereintreten, erkenntest ihn aber nicht, sondern glaubtest es sei ein Anderer, würdest du da es noch über dich gewinnen ihn umzubringen?

Alkibiades. Nein, beim Zeus! *)

Sokrates. Denn du wolltest ja nicht Jeden der dir gerade in den Weg käme, sondern lediglich eben Jenen tödten, in Bezug auf den du es dir gleich vorgenommen **). Nicht wahr?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Du würdest also, auch wenn du es noch wiederholt versuchtest, jedes Mal aber den Perikles verkenntest wenn du im Begriff ständest diesen Versuch auszuführen, in Wahrheit nie Hand an ihn legen?

Alkibiades. Sicher nicht.

Sokrates. Und wie? Glaubst du daß Orestes je an seine Mutter Hand gelegt haben würde, wenn er sie stets eben so verkannt hätte?

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Denn auch dieser dachte nicht daran das erste beste Weib oder die Mutter eines beliebigen Anderen zu erschlagen, sondern lediglich seine eigene.

---

*) Die im Bodl. und anderen Handschriften fehlenden und daher von den Zürchern und Hermann weggelassenen Worte οὐκ ἄν μοι δοκῶ sind unübersetzt geblieben.

**) Ich habe hier nach Buttmanns Auslegung übersetzt, glaube aber doch daß ὅν nach Schleiermachers Vorgang mit Hermann einzuklammern ist: „sondern lediglich eben Jenen (den Perikles) tödten".

Alkibiades. So ist es.

Sokrates. Sonach ist also das Nichterkennen und Unwissenheit in Bezug auf den Gegenstand ihres Suchens besser für diejenigen Leute welche in einer solchen Verfassung sind und solcherlei Meinungen und Absichten hegen.

Alkibiades. Offenbar.

Sokrates. Siehst du also daß die Unwissenheit über gewisse Dinge und für gewisse Leute in gewisser Lage ein Gut und nicht, wie du eben meintest, vom Uebel ist?

Alkibiades. So scheint es.

8. (§. 12.) Sokrates. Wenn du nun noch das Weitere in Betracht ziehen willst, so möchte es dir vielleicht sonderbar vorkommen.

Alkibiades. Was denn, mein Sokrates?

Sokrates. Daß es, um es gerade heraus zu sagen, den Anschein hat daß der Besitz aller anderen Kenntnisse, wenn Jemand sie ohne die Kenntniß Dessen was das Beste ist besitzt, dem Besitzer nur in wenigen Fällen Nutzen, in den meisten aber Schaden bringt. Sieh dir nur einmal die Sache von dieser Seite an. Scheint es dir nicht nothwendig zu sein, wenn wir Etwas thun oder reden sollen, daß wir dann, um dies mit gehöriger Zuversicht thun zu können, zuvor erst wirklich wissen oder doch zu wissen glauben müssen was wir reden oder thun sollen?

Alkibiades. Mir scheint es so.

Sokrates. So zum Beispiel gleich die Redner (in der Volksversammlung) ertheilen dem Volke doch beständig ihren Rath, sei es über Krieg und Frieden, sei es über Errichtung von Mauern oder Anlegung von Häfen, nur weil sie entweder wirklich Rath zu ertheilen verstehen oder doch es zu verstehen glauben [21]). Denn mit einem Wort, Alles was nur irgend der Staat gegen einen an-

dern Staat [p. 145.] oder in seinen inneren Verhältnissen unternimmt geschieht ja auf den Rath dieser Redner.

Alkibiades. Du hast ganz Recht.

Sokrates. Betrachte nun auch das Weitere, wenn ich es dir irgend klar zu machen*) vermag. Du nennst doch gewisse Leute vernünftig und andere unvernünftig? [22])

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und nicht wahr, die große Mehrzahl ist unvernünftig und die geringe Minderzahl vernünftig? [23a])

Alkibiades. So ist es.

Sokrates. Und zwar nennst du Beide so in Beziehung auf Etwas? [23b])

Alkibiades. Ja.

(§. 13.) Sokrates. Nennst du nun wohl Einen welcher in Bezug auf Solcherlei**) Rath zu ertheilen versteht, aber ohne zu wissen ob und wann es besser ist ihn zu ertheilen, vernünftig?

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Und auch, sollte ich denken, Den nicht welcher zwar das Kriegführen an sich versteht, aber ohne zu wissen wann und wie lange es besser ist Krieg zu führen [24]). Nicht wahr?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und auch nicht Den welcher es etwa versteht Leute zu tödten oder ihres Vermögens zu berauben oder aus dem Vaterlande zu vertreiben, aber nicht weiß wann es besser und für wen es besser ist Dies zu thun? [25])

*) Mit dem Leipz. Ueberf. vermuthe ich daß hinter δυνηθῶ Etwas was diesen Sinn hat ausgefallen ist.

**) τοιοῦτο aus dem Bodl. statt τοιοῦτον mit Hermann.

Alkibiades. Freilich nicht.

Sokrates. Wer also irgend etwas Derartiges versteht und zugleich dabei von der Kenntniß Dessen was das Beste ist begleitet wird — diese ist aber doch wohl mit der Kenntniß des Nützlichen einerlei, nicht wahr?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Den werden wir also für vernünftig und für einen tüchtigen Rathgeber des Staats und seiner selbst erklären, jeden Anderen*) aber für das Gegentheil. Oder wie meinst du?

Alkibiades. Ich bin ganz damit einverstanden.

9. Sokrates. Wie weiter? Wenn Jemand das Reiten oder Bogenschießen versteht, oder auch das Boxen oder Ringen oder irgend Etwas was sonst zu den gymnastischen Wettkämpfen gehört, oder auch irgend etwas Anderes von Dem was wir auf dem Wege der Kunst erlernen, wie nennst du da Den welcher Das versteht was nach den Regeln dieser Künste das Beste ist? [26]) Nicht wahr, Den welcher dergestalt in der Reitkunst erfahren ist einen Meister der Reitkunst?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und Den welcher es im Boxen ist einen Meister im Boxen, und Den welcher es im Flötenspielen ist einen Meister des Flötenspiels, und so entsprechend doch wohl auch in allen andern Fällen. Oder meinst du anders?

Alkibiades. Nein, sondern so.

Sokrates. Meinst du nun daß Der welcher in diesen Künsten erfahren ist nothwendigerweise auch ein vernünftiger Mann

*) τὸν δὲ μὴ τοιοῦτον für τὸν δὲ μὴ ποιοῦντα nach Schneiders Verbesserung mit Buttmann und Hermann.

sein müsse? Oder sollen wir nicht vielmehr sagen daß viel daran fehle?

Alkibiades. Ja, beim Zeus! viel fehlt daran.

(§. 14.) Sokrates. Wie scheint dir nun aber ein Staat beschaffen welcher aus guten Bogenschützen, Flötenspielern, ferner gymnastischen Kämpfern und allen anderen Meistern der Kunst bestände, und zwar so daß diesen eben genannten Leuten auch noch solche beigesellt wären welche sich auf das Kriegführen und selbst auf das Todtschlagen verstehen, und dazu auch noch redekundige Männer welche [27]) blasen und Wind machen trotz den Flötenspielern*), aber zugleich auch so daß alle diese Leute insgesammt ohne die Kenntniß Dessen was das Beste ist, und ohne Jemanden wären der da weiß wann es besser sei eine jede dieser Künste anzuwenden und gegen wen?

[p. 146.] Alkibiades. Nach meiner Meinung würde dies ein schlechter Staat sein, lieber Sokrates.

Sokrates. Und das wirst du, denke ich, noch um so mehr behaupten wenn du siehst wie ein Jeder von ihnen ehrgeizig mit dem andern wetteifert und für den richtigsten Theil der Staatsverwaltung Dasjenige ansieht von dem es gilt

Daß er der Allerbeste sei in seinem Fach, [28])

oder mit anderen Worten Das was in seiner Kunst das Beste ist, während er Dasjenige was für den ganzen Staat und für ihn selbst das wahre Beste ist meistens verfehlt, weil er, scheint mir, ohne wirkliche Vernunfteinsicht der bloßen Vorstellung vertraut. Wenn nun aber dem so ist, werden wir dann nicht wirklich mit Recht

*) Wörtlich „welche ein politisches Gebläse machen". Vergl. Steinhart I. S. 515.

behaupten, ein solcher Staat sei vieler Verwirrung und Gesetzlosigkeit voll?

Alkibiades. Ja gewiß, beim Zeus!

Sokrates. Schien es uns nun aber nicht nothwendig daß wir, um Etwas mit Zuversicht zu thun oder zu reden, zuvörderst entweder glauben müßten es zu verstehen oder es wirklich verstehen müßten?

Alkibiades. So schien es uns.

(§. 15.) Sokrates. Und sodann daß, wenn Jemand Etwas thut was er versteht oder zu verstehen glaubt [29]), und zugleich die Kenntniß des Nützlichen ihn begleitet, er auch Ersprießliches dadurch schaffen wird für den Staat wie für sich selbst?

Alkibiades. Wie anders?

Sokrates. Im entgegengesetzten Falle aber weder für sich noch den Staat?

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Wie nun? Bist du auch jetzt noch dieser Meinung oder nicht mehr?

Alkibiades. Ja ich bin noch immer derselben Meinung.

Sokrates. Erklärtest du dann nicht ferner, du nenntest die große Mehrzahl unvernünftig und die Minderzahl vernünftig?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Kommen wir da also nicht wieder auf die Behauptung zurück daß die große Mehrzahl das Beste verfehlt, indem sie wenigstens in den meisten Fällen, denke ich, ohne vernünftige Einsicht der bloßen Vorstellung vertraut?

Alkibiades. Ja, so verhält es sich.

Sokrates. Es ist also für die große Mehrzahl zuträglich daß sie weder Etwas weiß noch Etwas zu wissen glaubt, so fern sie nämlich dadurch nur aufgelegter wird Das auch wirklich zu thun

und auszuführen was sie kennt oder zu kennen glaubt, und wenn sie es wirklich ausführt, mehr Nachtheil als Vortheil davon hat.

Alkibiades. Ja, darin hast du ganz Recht.

10. Sokrates. Siehst du nun, als ich vorhin behauptete, es scheine der Besitz der übrigen Kenntnisse, wenn nicht auch der der Kenntniß des Besten mit ihm verbunden sei, nur in seltenen Fällen seinem Besitzer zu nützen, weit öfter aber ihm zu schaden, hatte ich da nicht in Wahrheit offenbar Recht?

Alkibiades. Wenn es mir wirklich vorhin nicht so schien, so scheint es mir doch jetzt so, lieber Sokrates.

(§. 16.) Sokrates. Es muß demnach ein Gemeinwesen so gut wie ein Einzelmensch, wenn sie richtig leben wollen, an diese Kenntniß sich halten, ganz wie der Kranke an seinen Arzt und wer eine Seefahrt sicher bestehen will an seinen Steuermann. [p. 147.] Denn je mehr ohne den Besitz dieser Kenntniß der Mensch im Uebrigen mit günstigem Winde segelt, und je glänzender es ihm gelingt*) mit dem Erwerbe von Reichthümern oder Körperstärke oder sonst etwas Aehnlichem, nur um so größere Fehlgriffe müssen, so scheint es, daraus entstehen, und wenn Einer auch

*) Die Worte ἄνευ γὰρ ταύτης sind, wie jetzt allgemein anerkannt ist, mit J. G. Schneider vor ὥσπερ ἂν μὴ πρότερον ἐπορίσῃ τὸ τῆς ψυχῆς hinaufzurücken, in diesen letztern Worten selbst aber entweder μὴ πρότερον mit Lennep und Hermann, was auch Stallbaum billigt, in λαμπρότερον (Sauppe wollte λαβρότερον) oder mit Wex und Badham in das den Schriftzügen noch näher liegende μὴ πραότερον zu verwandeln, τὸ τῆς ψυχῆς aber entweder nach Stallbaums Vorschlag als Einschiebsel anzusehen oder wahrscheinlicher mit Sauppe, welchem Hermann folgt, in τὸ τῆς τύχης zu verbessern. Uebrigens sind diese Worte und (was schon Schleiermacher sah) auch der Schluß des ganzen Bildes einem Dichter entlehnt, wie Sauppe erinnert.

besitzt was man Lernbegierde und vielseitige Kunstfertigkeit nennt und dabei dieser Kenntniß ermangelt, wird da nicht ein Solcher, indem er sich in allen übrigen umherwirft, in Wirklichkeit — und das mit Fug und Recht — vielfachen Stürmen preisgegeben sein und ohne Steuermann auf hoher See fort und fort die ganze, freilich nicht lange Zeit seines Lebens hindurch treiben? Und so trifft denn, wie mich dünkt, auch hier das Wort des Dichters zu, jenes Wort des Tadels welches er an einer gewissen Stelle über einen gewissen Menschen ausspricht:

Vielerlei Dinge verstand er, doch übel verstand er ein jedes.

Alkibiades. Aber wie in aller Welt soll hier dies Wort des Dichters zutreffen, lieber Sokrates? Mir scheint dasselbe vielmehr überhaupt nicht im Allergeringsten einen vernünftigen Sinn zu haben*).

(§. 17.) Sokrates. Doch, mein Bester, gar sehr hat es einen solchen, nur drückt auch der Urheber desselben sich hier etwas räthselhaft aus, gerade wie so ziemlich die andern Dichter alle. Es ist ja nämlich die gesammte Poesie überhaupt ihrer Natur nach etwas Räthselvolles und nicht Jedermanns Sache ihre Sprache zu verstehen, und wenn sie nun, nicht genug daß dies schon in ihrer Natur liegt, noch dazu einen Mann ergreift welcher mißgünstigen Herzens ist und uns seine Weisheit nicht offen zur Schau tragen, sondern sie uns nach Möglichkeit verhehlen will, dann wird es offenbar ein über die Maßen schweres Ding, zu erkennen was jedesmal ein solcher Dichter meint. Denn du glaubst doch wohl nicht etwa daß Homeros, der göttergleichste und weiseste aller Dichter, nicht gewußt habe Etwas übel zu verstehen sei unmöglich [30]). Denn er ist es ja welcher jene Worte vom Margites gebraucht: [31])

*) Warum das dem Alkibiades so scheint ist nicht abzusehen.

Vielerlei Dinge verstand er, doch übel verstand er ein jedes.

Vielmehr, sollte ich denken, drückt er sich nur absichtlich räthselhaft aus, indem er „übel" statt „zum Uebel" setzte *). Fügt man daher das Letztere statt des Ersteren ein, so geht zwar das Versmaß verloren, aber was der Dichter eigentlich sagen will tritt deutlich hervor: „vielerlei Dinge verstand er, doch zum Uebel für sich verstand er ein jedes." Offenbar nämlich, wenn es ihm zum Uebel gereichte vielerlei Dinge zu verstehen, fehlte es ihm eben an der Kenntniß des Besten, wenn anders man unseren vorherigen Auseinandersetzungen vertrauen darf.

Alkibiades. Nun, meines Erachtens muß man das, lieber Sokrates; wenigstens wenn ich ihnen nicht vertrauen dürfte, so möchte es mir schwer ankommen irgend welchen andern Vertrauen zu schenken.

Sokrates. Und richtig erachtest du so.

Alkibiades. Ja darin muß ich meines Erachtens dir wiederum beipflichten [32]).

11. Sokrates. Nun wohlan denn, beim Zeus — du siehst nämlich ja doch wohl wie groß und von welcher Art meine Rathlosigkeit ist, die auch du mir zu theilen scheinst, wenigstens schwankst du ja unaufhörlich nach allen Seiten in deinen Ansichten hin und her, und was du vorhin noch am Festesten behauptet hattest, dessen scheinst du dich jetzt wieder entäußert zu haben und nicht mehr dieselbe Meinung festzuhalten — (§. 18) [p. 148] wenn also auch jetzt noch der Gott, in dessen Tempel du gehen wolltest, dir erschiene und, ehe du noch ihn um irgend Etwas gebeten, seinerseits

*) Die Uebersetzung mußte sich hier und im Folgenden begnügen den Sinn des Originals wiederzugeben. Wortgetreu würde sie im Deutschen selbst für den Verfasser dieser Schrift allzu albern herauskommen.

dich fragte, ob du wohl zufrieden damit sein würdest wenn dir etwas von Dem in Erfüllung gienge was ich vorhin angab, oder auch es dir selbst überließe ihn darum anzuflehen, was, glaubst du wohl, würdest du jetzt noch von diesen Dingen, wenn sie so dir dargeboten würden, annehmen oder selbst dir erflehen, um diese günstige Gelegenheit gut zu benutzen?

Alkibiades. Ja bei den Göttern! ich wüßte dir darauf so ohne Weiteres nichts zu erwidern, mein Sokrates, vielmehr komme ich mir selbst wie eine Art Margites vor, und es dünkt mich in der That vieler Vorsicht nöthig daß man nicht unvermerkt sich selber Uebles erflehe, in der Meinung es sei etwas Gutes, um dann gleich hinterher, wie du eben sagtest, ein ander Lied zu singen und um Abwendung dessen zu flehen was man eben noch herbeigefleht hat.

Sokrates. Zeigt sich also nicht der Dichter dessen ich schon im Anfang unserer Unterredung gedacht habe einsichtiger als wir, wenn er den Zeus bittet das Böse zu versagen, auch wenn wir's erflehen?

Alkibiades. So scheint mir.

Sokrates. Und so pflegen denn auch, mein Alkibiades, die Lakedämonier, sei es diesem Dichter nachstrebend, sei es daß sie aus eigener Ueberlegung dazu gekommen sind, sowohl in öffentlichen als jeder in seinen eigenen Angelegenheiten, regelmäßig ein ähnliches Gebet zu thun, indem sie die Götter anflehen ihnen das Schöne zu dem Guten zu verleihen, und mehr dürfte keiner sie beten hören. Und deßhalb sind sie denn auch bis auf die gegenwärtige Zeit hin so glücklich gewesen wie nur irgend welche andere Menschen, und sollte es ihnen auch gerade nicht in allen Stücken geglückt sein, so ist wenigstens ihr Gebet nicht daran Schuld gewesen; denn das steht freilich, sollte ich denken, bei den Göttern ob sie uns Das geben wollen warum man sie anfleht oder das Gegentheil.

12. (§. 19.) Ich will dir aber auch noch etwas Anderes erzählen, was ich einst von einigen schon bejahrteren Leuten gehört habe. Als nämlich einst zwischen den Athenern und Lakedämoniern Feindseligkeiten entstanden waren, da begegnete es unserer Stadt daß sie beständig zu Wasser und zu Lande, so bald es zur Schlacht kam, den Kürzern zog und niemals den Sieg zu erringen vermochte [33]). Die Athener nun, unwillig über diese Unfälle und in Verlegenheit darüber auf welche Weise sie eine Abhülfe für solche sie bedrängende Noth finden sollten, hätten es endlich nach gepflogener Berathung für das Beste gehalten zum Ammon zu schicken und ihn über diese Sache befragen zu lassen, und zwar namentlich auch darüber, weßhalb denn die Götter den Lakedämoniern lieber den Sieg verliehen als ihnen, „da wir doch", so ließen sie sagen, „unter allen Hellenen ihnen die meisten und besten Opfer darbringen und mit Weihgeschenken ihre Heiligthümer geschmückt haben wie keine andere Stadt und die prachtvollsten und feierlichsten Festaufzüge alljährlich zu ihren Ehren begangen und mehr Geld darauf verwendet haben als selbst alle andern Hellenen zusammen, [p. 149] wogegen die Lakedämonier sich niemals irgend etwas der Art angelegen sein ließen, vielmehr sich so geringachtend gegen die Götter benehmen daß sie ihnen sogar regelmäßig verkrüppelte Opferthiere darbringen [34]), und auch in allen anderen Stücken ungleich kärglicher mit Dem zu Werke gehen was sie zu Ehren der Götter thun, obwohl sie doch der Schätze um Nichts weniger besitzen als unsere Stadt." [35]). (§. 20.) Als sie nun*) dies hätten sagen und außerdem fragen lassen was sie denn thun sollten um Abhülfe der sie gegenwärtig bedrängenden Noth zu finden, da habe der Orakelverkündiger ihnen darauf weiter keine Antwort ertheilt, offenbar, weil es ihm der Gott eben nicht verstattet habe, sondern habe blos, nachdem der Gesandte zu ihm beschieden war, zu ihm gesprochen: „Solches verkündet Ammon den Athenern, der Lakedämonier frommes Schweigen, spricht er, sei ihm lieber als all die Opfer der andern Hellenen." Nur so viel habe der Orakelprophet gesprochen und kein Wort weiter. Unter diesem frommen Schweigen nun*) scheint mir dieser Gott nichts Anderes verstanden zu haben als jenes ihr Gebet, welches allerdings von denen der Anderen sehr verschieden ist; denn die übrigen Hellenen bringen wohl bei ihrem Gebete theils den Göttern Stiere mit vergoldeten Hörnern dar, theils verehren sie ihnen herrliche Weihgeschenke, aber dabei bitten sie die Götter um Dies und Jenes, wie es ihnen gerade zufällig in den Sinn kommt, mag es nun Gutes oder Schlimmes sein, und indem die Götter sie so lästerlich reden hören verschmähen dieselben daher alle diese ihre kostspieligen Festaufzüge und Opfer. Darum scheint es mir vieler Vorsorge und Ueberlegung zu bedürfen, was man zu den Göttern zu sprechen habe und was nicht.

13. Du wirst aber auch bei Homeros Aehnliches gesagt finden. (§. 21.) Denn er singt [36]) von den Troern, als sie sich im Freien gelagert hatten:

Brachten den Göttern sodann untadlige Festhekatomben;
Opferduft vom Gefild aber hätten die Winde erhoben
empor zu dem Himmel
Süßen Geruchs; doch ward er verschmäht von den seligen Göttern,
Ohne Genuß, denn verhaßt war ihnen die heilige Troja,
Priamos auch und die Völker des lanzenbewährten Königs.

so daß es ihnen also nichts nützte zu opfern und sie vergeblich ihre

*) ἐπεὶ δὴ statt ἐπειδὴ mit Hermann.

*) δ᾽οὖν hat nach Hermanns Angabe der Bodl., und dies billigt Stallbaum, während Hermann γ᾽οὖν schreibt; γοῦν ist jedenfalls falsch.

Gaben spendeten, weil sie eben den Göttern verhaßt waren; denn so Etwas, sollte ich meinen, liegt nicht in der Art der Götter, sich durch Geschenke bestechen zu lassen wie ein elender Wucherer, vielmehr ist es auch von uns eine sehr einfältige Meinung wenn wir mit dergleichen die Lakedämonier überbieten wollen, es wäre auch wirklich arg wenn die Götter auf unsere Opfer und Geschenke sähen und nicht auf unser Herz, [p. 150] ob dieses fromm und gerecht [37a]) ist. Nein auf dieses, meine ich, sehen sie weit mehr als auf jene kostbaren Festaufzüge und Opfer, welche ja von Einzelnen wie von ganzen Gemeinden die sich vielfältig gegen Götter, vielfältig gegen Menschen versündigt haben, ungehindert Jahr aus Jahr ein dargebracht werden können. Nein, sie, die Unbestechlichen, verachten allen solchen Tand. So hat der Gott, so sein Prophet gesprochen. (§. 22.) Und so dürfte denn bei den Göttern, und auch bei den Menschen die Verstand haben, Gerechtigkeit und Einsicht [37b]) vor Allem in Ehren stehen. Einsichtsvoll aber und gerecht sind keine Anderen als Diejenigen die da wissen wie man handeln und reden muß gegen Götter und Menschen [38]). Ich möchte aber wohl auch von dir erfahren was du hierüber im Sinne trägst.

Alkibiades. Nun, lieber Sokrates, ich denke hierüber nicht anders als wie du und der Gott, und wie würde es sich auch wohl ziemen wenn ich anders als dieser meine Stimme abgeben wollte!

Sokrates. Erinnerst du dich nun wohl deines Zugeständnisses, daß du dich in großer Verlegenheit befändest, um dir nicht unvermerkt Böses zu erflehen, in dem Wahne es sei etwas Gutes?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Siehst du also wohl daß du gar nicht mit Sicherheit dem Gotte nahen darfst um ihn anzuflehen, damit er nicht, wenn es sich gerade so träfe daß er dich Lästerliches reden hört, dieses dein Opfer verschmähe und du nicht vielleicht obendrein noch schlimmen Gewinn von demselben davon trageſt. Mir scheint es daher das Beste daß du dich vielmehr ganz ruhig verhältst. Denn des Gebetes der Lakedämonier wirst du, fürchte ich, in Folge deiner Ueberspanntheit — denn das war ja wohl noch der mildeste von allen jenen Namen für den Unverstand *) — dich nicht bedienen wollen [39]), und so bleibt dir denn nichts Anderes übrig als so lange zu warten bis man gelernt hat wie man sich gegen Götter und Menschen zu verhalten habe.

14. (§. 23.) Alkibiades. Aber wann wird diese Zeit kommen, lieber Sokrates? Und wer wird mein Lehrer sein? Denn gar gern möchte ich diesen Mann kennen lernen und sehen wer es ist.

Sokrates. Er ist es, er dem dein Wohl am Herzen liegt, und es scheint mir, wie Homeros [40]) sagt, Athene habe dem Diomedes das Dunkel von den Augen genommen,

Daß er die Götter genau und die sterblichen Menschen erkenne,

so müsse man auch von deiner Seele nur erst das Dunkel hinwegnehmen welches jetzt noch auf ihr ruht [41]), und dann erst ihr Dasjenige beibringen vermöge dessen du zu unterscheiden im Stande sein wirst das Böse und das Gute. Denn jetzt scheinst du mir dazu noch nicht im Stande zu sein.

Alkibiades. Wohl, es nehme dieser Mann hinweg nach seinem Gefallen das Dunkel oder was ihm sonst beliebt, denn wer er auch sein mag, ich bin bereit mich keiner seiner Anordnungen zu entziehen, wenn ich nur dadurch kann gebessert werden.

[p. 151.] Sokrates. Nun, er hegt wenigstens einen Wunder wie großen Eifer für dich.

---

*) S. §. 5.

Alkibiades. So scheint es mir denn in der That das Beste auf jene Zeit mein Opfer zu verschieben.

Sokrates. Und mit Recht, denn es ist gerathener als dich einer so großen Gefahr auszusetzen.

(§. 24.) Alkibiades. Wie aber, lieber Sokrates? Diesen Kranz hier [42]) will ich denn dir aufsetzen, da du mir einen so trefflichen Rath ertheilt hast, wie mich dünkt; den Göttern aber wollen wir Kränze, und Alles was sonst Brauch ist, dann darbringen wann ich jenen Tag herannahen sehe, und er wird ja auch nicht lange auf sich warten lassen, wofern es nur ihr Wille ist.

Sokrates. Gut, ich nehme ihn an und möchte mich auch gern annehmen sehen was du mir sonst noch für Gaben bieten kannst und willst [43]). Und wie Kreon beim Euripides [44]), als er den Teiresias mit dem Kranze geschmückt herankommen sieht und nun von ihm vernimmt, er habe ihn als Erstlingsgabe aus der Beute der Feinde für den durch seine Kunst gewonnenen Sieg empfangen, ihm zuruft:

Zum guten Zeichen nehm' ich deinen Siegeskranz,
Denn, wie du weißt, bedrängen Sturm und Wogen uns,

so sehe auch ich diese deine Gabe*) als gutes Zeichen an. Denn ich glaube daß Sturm und Wogen mich nicht minder bedrängen als den Kreon, und möchte doch gern als ruhmreicher Sieger aus diesem Kampfe mit deinen (übrigen) Liebhabern hervorgehen.

*) δόσιν nach Buttmann mit H. Müller, oder δωρεάν mit dem Leipziger Uebersetzer statt δόξαν.

Anmerkungen zum zweiten Alkibiades.

1) Eine sonderbare Frage! S. Steinhart I. S. 517.

2) Vgl. Eurip. Phönikerinnen 66 vergl. 625 ff. 477. Antimachos Thebais Fragm. 32 Schellenberg.

3) Z. B. der Untergang der Antigone.

4) „Zu diesem doppelten Gegensatz hat Sokrates den Alkibiades erst verleitet." (Schleiermacher.)

5) Diese ganze Exemplificierung ist sehr ungehörig und unplatonisch. S. Schleiermacher S. 320.

6) Vergl. zu dieser Beweisführung Protag. p. 332 f. §. 56 bis 58.

7 a und b) Wie unsokratisch dieser Sokrates hier vorgeht leuchtet von selbst ein.

8) Il. X, 224. Vergl. Protag. p. 348 C f. §. 94. Gastm. p. 174 D. S. 288 der Uebersetzung. Die Fadheit des Folgenden bedarf keiner Auseinandersetzung.

9) Daß dieß „Ebenso" nicht zutrifft erinnern Schleiermacher, Ast S. 445 u. A.

10) Dies würde der ächte Platon den Sokrates jedenfalls aus Alkibiades haben herauskatechisieren lassen.

11) Vergl. Alkibiades I. p. 105 A ff. §. 4. Mit Recht urtheilt aber Schleiermacher (Platons Werke II, 3. 3. Aufl. S. 355) nach Buttmanns Vorgang daß die Anrede des Gottes hier durch die Umstände natürlicher herbeigeführt und das Anerbieten desselben mäßiger sei als dort, und es sei zu gewagt, wie dort geschieht, dem Alkibiades, ehe er noch überhaupt an politischen Dingen Theil ge-

nommen, wirklich solche Entwürfe und Wünsche zuzuschreiben. Nur in Einem Punkte ist das Anerbieten allerdings hier stärker, nämlich darin daß die Erfüllung hier mit Einem Schlage noch desselbigen Tages vor sich gehen soll. Dafür wird aber hier auch bloß ein Fall gesetzt, dort wirklich dem jungen Alkibiades solche Pläne zugetheilt, und hier ist nur von der Herrschaft über Europa, dort auch über Asien die Rede. Andererseits aber bezeichnet wiederum nach Steinharts richtiger Bemerkung (I. S. 516) der Gedanke nur wie er dort auftritt wirklich den glühenden Ehrgeiz des Alkibiades, hier dagegen wird er geradezu umgekehrt: dort würde Alkibiades die Herrschaft selbst dem Leben vorziehen, hier meint er gutmüthig genug daß er ohne dieses ja auch jene nicht gebrauchen könne. Dies sieht denn wieder sehr darnach aus daß der Verfasser des zweiten Alkibiades der Nachahmer ist.

12) Vergl. Gorg. p. 470 D. (S. 304 der Uebersetzung), welche Stelle hier ungeschickt nachgeahmt wird. S. Ast S. 444 und Stallbaum z. d. St. Der Untergang des Archelaos fällt ins Jahr 399 v. Chr., also in dasselbe Jahr in welchem Sokrates bereits hingerichtet wurde, und Alkibiades lebte damals wahrscheinlich gar nicht mehr. S. Diod. XIV, 37. Aristot. Polit. V, 8, 11 Schneider (c. 10. p. 1311 b, 8 ff. Bekker). Aelian. Verm. Nachr. VIII, 9. Hermann Plat. Phil. S. 586 Anm. 184. Schleiermacher und Stallbaum z. d. St. Der Name von dem Geliebten und Mörder des Archelaos wird verschieden angegeben, Kratäos, Krateuas, Krateros, bei Plut. (Mor. p. 768 F.) Krateas.

13) Anders erzählt die Sache Aristoteles und noch anders Diodor.

14) Homer. Odyss. I, 32 ff.

15) Diese beiden Verse, deren Verfasser unbekannt ist, stehen auch in der Anthologie.

16) „So ins Blaue hinein zu fragen was der Andere wohl denkt" ist nicht die Weise des ächten platonischen Sokrates. (Schleiermacher.)

17) Steinhart I. S. 513 nennt die beiden folgenden Beispiele, sowie das sich an sie anschließende von einem Mordversuch des Alkibiades auf seinen Vormund Perikles, mit Recht „eben so ungeschickt erdacht als plump ausgeführt." S. auch Anm. 20.

18) Sohn des Agamemnon, welcher bekanntlich auf Geheiß des delphischen Orakels seine Mutter Klytämnestra zur Strafe für den an ihrem Gatten verübten Mord erschlug.

19) Sohn des Amphiaraos und der Eriphyle, tödtete seine Mutter, wie ihm sein Vater befohlen, weil sie, von Polyneikes bestochen, ihren Gemahl bewogen hatte an dem Kriege der Sieben gegen Theben Theil zu nehmen, obwohl sie wußte daß er darin fallen würde.

20) Der ächte Platon würde gewiß nicht in dieser Weise über angebliche Götterbefehle vernünftelt, sondern Dergleichen vielmehr einfach, wie im 2. und 3. Buch des Staats, für Lügen erklärt haben.

21) Vergl. Alkibiades I. p. 106 C. f. §. 7.

22) Als wenn das oben §. 2 nicht schon einmal zugestanden wäre!

23 a und b) Was diese Zwischenfragen hier bezwecken sieht man nicht ab. Die erste derselben kommt erst §. 12, die andere gar nicht zur Verwerthung.

24) Vergl. Alkibiades I. p. 107 D ff. §. 9 ff.

25) Vergl. Gorg. p. 466 ff. S. 296 ff. der Uebersetzung.

26) Vergl. hiezu und zum Folgenden Alkibiades I. p. 108 B bis E. §. 10 f. Von den dort zu tadelnden Ungehörigkeiten aber (s. oben S. 357 f. u. d. Anm. 17 zum Alkibiades I.) ist die vorliegende Stelle entschieden freizusprechen.

27) „Jedenfalls eine Reminiscenz aus einem namhaften Autor." Durch einen ähnlichen Witz brachte Hypereides, wie Athen. XIII. p. 591 F. erzählt, den jungen Demeas, den Sohn des Demades und einer Flötenspielerin, zur Ruhe, und vielleicht ist es eben dies Witzwort welches der Verfasser hier sich zu Nutze gemacht hat. (Leipz. Ueberf.)

28) Das nämliche Citat aus der Antiope des Euripides findet sich vollständiger und in ungleich passenderer Anwendung im Gorg. p. 484 z. E. Hier ist dagegen der Gebrauch welcher von demselben gemacht wird „ziemlich verschroben". (Schleiermacher.)

29) Beides scheint dem Verfasser also gleichviel zu gelten. (Schleiermacher.)

30) Wer Etwas wirklich versteht, meint der Verfasser, der versteht es eben damit auch nothwendig gut.

31) Dem Helden des gleichnamigen, auch von Aristot. Poet. c. 4 noch dem Homeros zugeschriebenen, uns verloren gegangenen komischen Epos, welcher so eine Art von griechischem Eulenspiegel war, wie O. Müller Griech. Littgesch. I, S. 232 f. bemerkt. Doch hinkt diese Vergleichung sehr. Der Vers hat übrigens natürlich nicht den ihm hier geliehenen, sondern vielmehr gerade den hier bestrittenen Sinn. Aber der Verfasser ahmt hier allem Anschein nach die Auslegung des simonideischen Gedichtes im Protagoras p. 341 ff. §. 79—90 nach, wie Schleiermacher erinnert. Auch an manchen andern Stellen geht Platon selbst bekanntlich theils im Scherz theils im Ernst ähnlich mit Dichtercitaten um.

32) Wie ungesalzen diese gehäuften Versicherungen sind braucht kaum erinnert zu werden.

33) „Wer eine Zeit zu finden weiß ein paar Generationen vor Sokrates von Kriegen und beständigen Siegen der Lakedämonier und wo möglicherweise an den Ammon ist geschickt und ein prosaisches Orakel von ihm ist eingeholt worden, der macht sich sehr verdient um den Verfasser dieses Gesprächs. Sonst gleicht dies Alles einer ziemlich schlechten Erfindung." (Schleiermacher.)

34) Auch dies ist vielleicht nur eine ungeschichtliche Angabe, s. indessen Schömann Griech. Alterth. II. S. 208 (1. Aufl.). 226 (2. Aufl.); bezeichnend aber und wohl ein Merkmal alexandrinischen Ursprungs die Befragung gerade des Ammon. Vgl. Juvenal VI, 554 f.

35) Vergl. Alkibiades I. §. 38 f. und dazu die Anm. 72.

36) Ilias VIII, 548 ff. nach der Uebersetzung von Wiedasch.

37 a und b) Es ist bezeichnend daß der Verfasser den untrennbaren Zusammenhang der Frömmigkeit mit der Gerechtigkeit und der Weisheit ohne Weiteres als selbstverständlich voraussetzt, ähnlich wie der Urheber des ersten Alkibiades den der Gerechtigkeit und überhaupt aller Tugend mit der Selbsterkenntniß oder Besonnenheit. S. d. Anm. 114. 119 zu letzterm Dialog. Im Uebrigen vergleiche außer dem ganzen Euthyphron besonders Gesetze IV. p. 716 D ff. §. 236. X. p. 905 ff. §. 700 ff.

38) Gerade als ob dies etwas Neues und nicht schon §. 5 z. E. gesagt wäre!

39) Nachdem Alkibiades es eben schon für ungeziemend erklärt hat seine Stimme der des Gottes entgegen abzugeben, also sich für das Gebet der Lakedämonier erklärt hat, sieht man nicht ab warum Sokrates ihm trotzdem nicht zutraut daß er sich jetzt schon dieses Gebetes bedienen werde. Es ist nur weil Sokrates und nicht der Gott nach der Absicht des Verfassers den Kranz haben soll. (Schleiermacher.) Und damit läuft es denn auch im Folgenden unglaublich ungeschickt ab. Obwohl nämlich Sokrates deutlich genug und wenig geschmackvoll auf sich selbst als Lehrer des Alkibiades hinweist, versteht dieser ihn doch nicht (oder thut als ob er ihn nicht verstehe?) und setzt ihm den Kranz nur für seinen guten Rath auf. Diese Bekränzung des Sokrates ist daher nur eine ungeschickte Nachahmung des Gastmahls p. 212 f. (S. 364—366 der Uebersetzung), wie Steinhart I. S. 517 selbst bemerkt, und man begreift nicht wie Steinhart S. 515 diesen Schluß des Gesprächs „ganz anmuthig" finden kann. S. auch Anm. 41. 43.

40) Ilias V, 127 nach Wiedasch's Uebersetzung.

41) Wenn das Sokrates nicht eben im Vorigen schon gethan hat und gerade dies nicht der Zweck dieser ganzen Unterredung gewesen ist, so weiß man in der That nicht was dieselbe denn überhaupt bezweckt hat.

42) „Im Begriff unter Darbringung eines Opfers sein Gebet im Tempel zu verrichten war Alkibiades bekränzt aufgetreten. Daraus erräth auch Sokrates gleich zu Anfang des Gesprächs seine Absicht" (H. Müller). Die Opfernden giengen nämlich bekränzt, s. Schömann Griech. Alterth. II. S. 211 (1. Aufl.) S. 228 (2. Aufl.).

43) Man hat hier „nur die Wahl zwischen einer Albernheit oder einer Obscönität." (Hermann S. 587 Anm. 194.)

44) Phönikerinnen 865.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 5

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Dreihundertsechsundvierzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1865.

Platon's
Werke.

Fünfte Gruppe:
Zweifelhaftes und Unächtes.
Fünftes Bändchen.

Kleitophon. Theages. Die Nebenbuhler.
Minos oder vom Gesetz.

Uebersetzt

von

Dr. Franz Susemihl,
ordentlichem Professor der classischen Philologie in Greifswald.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1865.

Kleitophon.

Einleitung.

Daß schon im Alterthum der platonische Ursprung des Kleitophon von irgend Jemandem angezweifelt worden wäre läßt sich freilich nicht nachweisen. Ja, einzelne spätere Platoniker empfahlen sogar die Lectüre der platonischen Werke mit ihm zu beginnen (Diog. Laert. III, 62). Allein in Wahrheit ist dieß kleine Gespräch *gegen* Sokrates und alle seine Schüler und eben damit auch *gegen* Platon gerichtet, ja unter demjenigen von ihnen welcher dem Kleitophon noch die scharfsinnigste Antwort zu geben schien (§. 13 i. A.) ist (s. u.) schwerlich ein Anderer als Platon selbst zu verstehen.*) Daß er nun trotzdem selber der Verfasser des Schriftchens

*) Wie schon Schleiermacher, Platons Werke 3. Aufl. II, 3. S. 372 bemerkte. Vorher (§. 10 i. A.) war schon von Dem die Rede „welcher unter ihnen der Stärkste zu sein scheint." Munk, Natürl. Ordn. der plat. Schr. S. 238. 239 versteht unter ihm dieselbe Person, allein dann würde Kleitophon wohl angedeutet haben daß er mit der §. 13 neu bezeichneten doch wieder die nämliche meine. Wahrscheinlich ist, aus Gründen die unten erhellen werden, trotz Steinharts Widerspruch (VII a, S. 72. Anm. 24) Xenophon gemeint.

sein könnte, wäre nur entweder unter der Voraussetzung denkbar daß dasselbe unvollständig sei und die von Sokrates zu gebende Widerlegung fehle, sei es nun daß dieselbe verloren gegangen*), sei es daß sie von Platon selbst unausgeführt geblieben wäre**), in welchem Falle man noch genauer mit Ritter***) annehmen könnte daß das was uns vorliegt ein später verworfener Anfang zu den Büchern vom Staate sei; oder aber man müßte das Ganze als eine Einleitung zu den letzteren, die dann die Stelle der Widerlegung vertreten, betrachten, wobei denn aber die weitere Annahme sich kaum umgehen ließe, daß Kleitophon mit unter Denen zu denken sei welchen Sokrates eben diese Unterredungen vom Staate wiedererzählt, denen jener doch selber bereits beigewohnt hat, so daß er sie noch einmal zu hören bekäme. Daß man sich die Sache in dieser letzteren Weise schon im Alterthum zurechtlegte, beweist nicht bloß die Stelle welche Thrasyllos (s. S. 261) diesem Dialog unmittelbar vor dem vom Staate einräumte (Diog. Laert. III, 60), sondern noch weit mehr der Umstand daß ein anderer Platoniker, Ptolemäos, unter dem ungenannten Vierten welcher im Timäos (p. 17. §. 1, vgl. d. Einl. zu diesem Dial. S. 651) wegen Unbäßlichkeit fehlt den Kleitophon verstand (Prokl. z. Tim. p. 7). In neuerer Zeit hat Yrem†) eine derartige Anschauungsweise in eigenthümlicher Art, indem er z. B. in diesem Vierten trotzdem nicht den Kleitophon, sondern den Thrasymachos erblicken will, ausgebildet und

*) So Tennemann, System der Plat. Phil. I. S. 112.

**) Dieß hält Böckh, Berl. Winterkat. 1845. S. 7, für das Wahrscheinlichste, obwohl er zugibt daß vielleicht der Dialog doch vielmehr unächt sei.

***) Gesch. der Phil. 2. Aufl. II. S. 186.

†) Ueber Platons Kleitophon, Berlin 1846. 4.

mit allerdings unleugbarem Scharfsinn zu einem wahrhaften Knäuel bedenklicher Hypothesen ausgesponnen. Näher in das Einzelne derselben einzugehen ist hier schon an sich nicht der Ort, aber es bedarf dessen wohl auch überhaupt nicht nothwendig. Es genügt vielmehr wohl schon gegen alle Versuche die Aechtheit des Dialogs zu vertheidigen gemeinsam die Bemerkung daß für einen Jeden der nicht bereits ein günstiges Vorurtheil für dieselbe mitbringt der Widerspruch welcher zwischen der hier und der im Staate gegebenen Zeichnung des Kleitophon Statt findet ein allzu starker ist als daß beide aus Platons Feder geflossen sein könnten. Dort erscheint er als ein petulanter junger Bursche, der nicht im Mindesten mehr zwischen Sokrates und Thrasymachos schwankt, sondern sich unbedingt zur Fahne des Letzteren bekennt, welcher dort als der rückhaltsloseste Verächter aller Redlichkeit und Gerechtigkeit und Lobredner eines lediglich dem Erwerbe und Genusse der äußeren Güter mit allen beliebigen, nur überhaupt wirklich zu diesem Ziele führenden Mitteln gewidmeten Strebens geschildert wird, und als Schildknappe dieses seines Meisters tritt er dort im Beisein des Lysias gegen dessen Bruder Polemarchos mit kindischer Unverschämtheit auf (I. p. 340 i. A. S. 51 der Uebers.). Hier dagegen hat er wohl dem Lysias die Schule des Thrasymachos im Gegensatz zu der des Sokrates gelobt (§. 1), aber er selbst erläutert dieß näher dahin daß er mit dem Letzteren die Gerechtigkeit weit über alle äußeren Güter erhebt (§. 2 ff.), daß er in ihm Denjenigen anerkennt welcher die mächtigste Anregung zu dem Streben nach einer solchen Gerechtigkeit gibt, und daß er Nichts weiter an ihm zu tadeln findet, als daß derselbe nicht auch den Weg zur Erkenntniß ihres Wesens und ihrer Wirksamkeit und zur Befriedigung des Strebens nach ihr zu zeigen sei es nun verstehe sei es gewillt sei; er vermißt ein Gleiches an allen Schülern des-

selben, aber er ist noch jeden Augenblick bereit sich ausschließlich ihm hinzugeben, falls Sokrates ihm nur dieses Bedenken lösen kann oder will; sonst freilich muß er suchen jenen Weg vielmehr an der Hand eines Anderen, etwa des Thrasymachos, zu finden. Offenbar hat er also von diesem Sophisten hier einen ganz anderen Begriff als Platon im Staate uns von demselben macht und ihm selber dort zuschreibt da Platon denselben aber dort als einen Mann beschreibt der mit seinen aller Sittlichkeit Hohn sprechenden Ansichten durchaus nicht hinter dem Berge hält, so ist es undenkbar daß eben der nämliche Platon uns dennoch den Kleitophon hier als durch ihn getäuscht könnte vorführen wollen; und da Kleitophon im Staate noch offenbar so blutjung ist, so sieht man nicht wohl ab wie er so rasch die edleren Ueberzeugungen, die ihm mit dem Sokrates gemein waren, wieder hätte abschwören und sich dem Thrasymachos, nachdem er dessen wahre Gesinnungen kennen gelernt, erst recht hätte anschließen können. Vollends aber die hier dargestellte Unterredung einen Tag später oder überhaupt später ansetzen als die im Staate hieße den Widerspruch auf die Spitze treiben. Zu der Ausflucht, sich den Kleitophon in der ersteren nach der Absicht des Verfassers als einen Heuchler und Lügner zu denken, fehlt nicht bloß jeder bestimmte Anhalt, so daß schon deßhalb Niemand der nicht schon im Voraus von der Aechtheit des Dialogs überzeugt ist sie ergreifen kann, sondern auch sie würde schlecht zu der im Staate von ihm gegebenen Zeichnung stimmen; denn dort ist er offen und rückhaltslos trotz seinem Lehrmeister, und überdieß erscheint er dort so unreif, einfältig und ungeschickt daß der einzige Versuch welchen er macht dem letzteren mit einem sachlichen Argument zu Hülfe zu kommen kläglich verunglückt und von Thrasymachos selber abgewiesen werden muß (I. p. 340. S. 52 der Uebers.). Hier dagegen tritt

er uns als ein ganz schlagfertiger Dialektiker entgegen, der die sokratische Methode nicht ohne Geschick copiert, ja dessen Einwürfe, so weit wir sie bloß auf Sokrates und die übrigen Sokratiker und nicht auch auf Platon beziehen wollten, zum Theil ganz richtig sind. Schwerlich gibt es daher aus diesem Labyrinth einen anderen Ausweg als den, daß der Verfasser des Dialogs ein Anderer als Platon ist, ein Mann der vielmehr den Thrasymachos und Kleitophon in ein weit günstigeres, den Sokrates in ein weit ungünstigeres Licht zu setzen suchte.

Dazu beweist nun aber noch ein anderer Umstand, daß die kleine Schrift gerade recht gegen Platon selbst und den platonischen Sokrates gerichtet ist. Die Lehren des Sokrates und seiner Schüler werden nämlich von Kleitophon großentheils gerade in der Gestalt dargestellt in welcher sie sich in verschiedenen platonischen und pseudoplatonischen Dialogen finden, und auch wo dieß nicht geradezu der Fall ist, sind doch vielfache Anklänge an ganz bestimmte platonische Darstellungen unverkennbar.*) Gleich der starke Ausdruck mit welchem Kleitophon (§. 2 i. A.) die Wirkung der Reden des Sokrates schildert erinnert an die — freilich noch ungleich stärkeren — mit denen es Alkibiades im Gastmahl (p. 215 f. S. 369 ff. der Uebers.) thut. Deutlicher noch klingt die gleich darauf folgende, dem Sokrates in den Mund gelegte Erklärung daß die Leute lediglich weil sie allzu sehr am Gelde hängen sich nicht nach Lehrern der Gerechtigkeit für ihre Söhne umsehen, an Protag. §. 116 z. E. an, und die bewußte Rücksichtnahme auf diese Stelle wird um so unzwei-

*) Zum Folgenden vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 320. 372, Hermann a. a. O. S. 426. 595. Anm. 231. Ast, Plat. Leben u. Schr. S. 500 f. Steinhart in Müllers Uebers. VII a. S. 52 ff. 71 f. Anm. 19 — 23. 26 — 28. Munk a. a. O. S. 239—241.

felhafter, wenn wir die weitere Polemik gegen das Vorurtheil der Leute, als ob die Sünde und Ungerechtigkeit nicht Unwissenheit, sondern ein Erliegen unter den Lüsten sei, mit dieser Erklärung hier (§. 4) wie dort (§. 103—116) wiederum auf höchst ähnliche Weise in Verbindung gesetzt sehen, wobei denn zugleich noch eine andere Stelle im Protagoras (§. 87) und vielleicht mehrere aus den Gesetzen (wie z. B. IX. p. 863. §. 587 ff. und die in der Einl. z. d. letztern Dial. S. 976 angeführten) vorgeschwebt haben. An den Anfang des Menon sodann erinnert die Alternative daß die Tugend Sache des Lernens oder aber der Gewöhnung und Uebung sei (§. 2 z. E.). Gerade dieselben Antworten ferner welche sich Thrasymachos im Staate (I. p. 336. S. 46 der Uebers.) auf seine Frage, was das Gerechte sei, von Sokrates von vorn herein verbittet, werden dem Kleitophon auf die seine, was das Werk der Gerechtigkeit sei, von den Schülern des Sokrates wirklich gegeben (§. 10), und Kleitophon versucht eben nur in anderer Weise als Thrasymachos dieselben als ungehörig oder doch ungenügend zu erweisen (§. 11). Daß aber gerade das (§. 10—14) diesen Schülern nicht gelingen will, das eigenthümliche Werk der Gerechtigkeit oder der Staatskunst aufzuzeigen, und daß Kleitophon gerade die Einwendungen gegen ihre Versuche erhebt welche ihm der Verfasser in den Mund legt, dabei hat der Letztere offenbar den Schluß der Katechese des Sokrates mit Kleinias im Euthydemos (p. 290—293. §. 45—51) vor Augen gehabt, in welchem es ganz ähnlich zugeht. Wie dort p. 278 ff. §. 19 ff. p. 288 ff. §. 42 ff., so wird ferner auch hier schon vorher §. 5 f. der Werth aller Güter, die Seele nicht ausgenommen,*) davon abhängig gemacht daß

*) Mit Unrecht tadelt Steinhart a. a. O. S. 53 hierin den Verfasser.

man sie auch zu gebrauchen versteht. Auch der sonderbare Einwurf gegen den Nutzen der Liebe und Freundschaft, daß die Liebe für Knaben und Thiere meist Schaden bringend sei (§. 12), läßt sich kaum ohne Hülfe des Lysis (p. 211 f. §. 20. 22. S. 223 f. 226 f. der Uebers.) verstehen. Wenn endlich dem Sokrates der Widerspruch vorgerückt wird daß er es einmal (im Sinne der gewöhnlichen griechischen Lebensanschauung, s. Men. p. 71 z. E. S. 434 der Uebers.) für Sache der Gerechtigkeit erkläre seinen Freunden zu nützen und seinen Feinden zu schaden, und andererseits doch wieder darthue daß der Gerechte Niemandem schaden werde (§. 15), so ist damit nur der Widerspruch zwischen Xenophon, welcher (Denkw. II, 6, 35 vgl. III, 9, 8) dem Sokrates die erstere, und Platon, welcher (Kriton p. 49. S. 783 ff. der Uebers. Gorg. p. 481 ff. Staat I. p. 332 ff.) ihm die letztere Lehre zuschreibt, hervorgehoben.*) Auch die Bedenken darüber, mit welchem Namen man eigentlich das Verhältniß von Sokrates Schülern zu ihrem Meister zu bezeichnen habe (§. 7) scheinen daraus daß sich Sokrates in Xenophons Denkwürdigkeiten nie ihren Lehrer, sondern stets nur ihren Freund nennt (s. I, 2, 7 f. 6, 14) geflossen, nicht minder aus eben dieser Schrift (I, 4, 1 vgl. Kleitoph. §. 15) das Thema des ganzen Gesprächs. Nach diesem Allem ist es aber auch ungleich wahrscheinlicher daß die Definition der Freundschaft als Sinneseinheit (§. 13 f.), da sie sich so in keiner ächten platonischen oder xenophontischen Schrift nachweisen läßt, wohl aber in dem auch bereits gefälschten ersten Alkibiades (§. 46 ff. p. 126 f.), daß der Verfasser des Klei-

*) Es ist auffallend daß Hermann a. a. O. S. 595. Anm. 230, Steinhart a. a. O. S. 55 f. u. A. dies verkannt und den Verfasser in Bezug hierauf eines groben Mißverständnisses von Platon beschuldigt haben.

tophon sie aus dem letzteren als umgekehrt dessen Verfasser von ihm entnommen hat; vgl. auch §. 5. 9 mit Alkib. I. §. 49—57. Nicht minder findet die Behauptung (§. 6 z. E.) daß Sokrates die Gerechtigkeit nicht bloß mit der Staatskunst, sondern auch mit der Rechtspflege zu identificieren pflege, diesem ihrem letzten Theile nach an Platons ächten Schriften keinen Anhalt, da im Gorgias (p. 464. S. 293 der Uebers.) die Rechtspflege sogar ausdrücklich nur als der eine Theil der Staatskunst bezeichnet wird,*) wohl aber an den gleichfalls gefälschten Rebenbuhlern (p. 137. §. 17). Der Kleitophon ist mithin erst nach diesen beiden Fälschungen entstanden, und sein Verfasser hielt beide bereits für ächt. Letzterer kann daher auch nicht einmal ein Zeitgenosse des Platon mehr gewesen sein, wie Socher**) und in anderer Weise Munk***), Ueberweg,†) Steinhart††) u. A. wollen, so sehr zuzugeben ist daß sich, wenn er es gewesen wäre, unschwer denken ließe wie diese gegen Platon gerichtete Schrift unter Platons Werke gerathen konnte,†††)

*) Dies hat Munk a. a. O. S. 237 übersehen, dagegen Steinhart a. a. O. S. 54. 71. Anm. 23 richtig hervorgehoben.

**) Ueber Plat. Schrr. S. 159. Schleiermacher spricht sich über diesen Punkt nicht ganz bestimmt aus.

***) a. a. O. S. 236. Damit fällt auch seine weitere Hypothese S. 241 ff. 268 ff., vgl. Susemihl Plat. Phil. II. S. 92. Anm. 833.

†) Zeitfolge plat. Schrr. S. 193.

††) a. a. O. S. 49. 61 f.

†††) Indem sie ja so, wie Steinhart S. 62 sagt, der Verfasser selbst ihm gleichsam als eine noch Antwort verlangende Frage zugesendet haben, so daß sie später, ohne Bezeichnung ihres Urhebers in seinem Nachlaß gefunden, recht wohl irrig für einen Entwurf oder Anfang von ihm selbst angesehen werden konnte.

während wir so eine Erklärung hiefür nicht zu geben im Stande sind. Sie kann nur mit Hermann*) als eine spätere rhetorische Schularbeit angesehen werden.

Dafür spricht nun aber entschieden auch noch dieß daß allem Anschein nach die ganze Unterredung zwischen Lysias und Kleitophon (§. 1), von welcher das Gespräch ausgeht, auf eine chronologische Unmöglichkeit gebaut ist. Die Zeit der Handlung im Staate ist wahrscheinlich ungefähr das Jahr 408 oder 407 v. Chr.**); Kleitophon erscheint dort, wie gesagt, noch blutjung, höchstens 20 Jahre alt, Lysias war wahrscheinlich gegen 445 oder 440 geboren,***) also fast doppelt so alt als er; daß er trotzdem diesem die Schule des Thrasymachos vor der des Sokrates empfiehlt ist mithin eine reine Abgeschmacktheit, wie sie wohl Kleitophon, wie er im Staate, aber nicht wie er hier sonst geschildert wird, begehen konnte. Schwerlich würde sich daher ein Zeitgenosse eine solche schriftstellerische Tactlosigkeit haben zu Schulden kommen lassen, sondern diese konnte wohl nur von einem Späteren ausgehen, der mit dem Lebensalter beider Personen nicht mehr genauer bekannt war noch sich überhaupt noch näher um dasselbe kümmerte.†)

Im Ganzen ist der kleine Dialog allerdings gut geschrieben, doch fehlt es auch nicht an ästhetischen, logischen (s. Anm. 3—8. 12.) und sprachlichen Härten.††) Mehrere

*) a. a. O. S. 426.

**) Susemihl a. a. O. II. S. 76 ff. u. bes. im Philologus Suppl. II. S. 97 ff. Vgl. Teuffels Einl. zum Staat S. 22 ff.

***) S. Susemihl im Philologus a. a. O. S. 105 ff. Ueberweg a. a. O. S. 259 ff.

†) Vgl. Susemihl a. a. O. S. 119 f.

††) Steinhart a. a. O. S. 72. Anm. 39 hebt hervor: den von dem Grundbegriff der Freiwilligkeit abirrenden (in der

der letzteren hat Hermann wahrſcheinlich mit Unrecht (ſ. die Anmm. unter dem Text) durch Texteſänderungen zu entfernen geſucht. Im Stil erinnert, wie man Yrem*) zugeben mag, vielleicht Einiges an Lyſias, im Ganzen iſt aber doch vielmehr die Nachahmung Platons unverkennbar. Ein wirklicher Dialog nach platoniſcher Weiſe iſt aber das Schriftchen nicht, ſondern nur eine lange Rede des Kleitophon, auf welche Sokrates auch nur mit einer fortlaufenden Rede hätte antworten können, und ſchon dieß dürfte es nach Schleiermachers und Hermanns richtiger Bemerkung**) unmöglich machen daſſelbe als platoniſch und auch nur als platoniſches Bruchſtück anzuſehen. Wie Yrem***) gezeigt hat, war übrigens Schleiermacher der Erſte der es dem Platon abſprach, und ihm ſchloſſen ſich dann ſofort auch Aſt und Socher an.

Ueberſ. ſich leider verwiſchenden) Gebrauch von ἑκούσιον für das gern und willig Erſtrebte (§. 4), das unplatoniſche und unxenophontiſche συνεπιθυμητής (§. 7), συνέβαινε in der Bedeutung „es kam ihm in den Sinn" (§. 12), διότι = καίπερ (§. 15 z. E.), und das ſo bei Platon nicht vorkommende μακρότερον ſtatt πλέον (§. 15), ſo wie die Weglaſſung des hier unerläßlichen ἐπιστήμης hinter ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι (§. 9 i. A.), vgl. jedoch Anm. 10; Schleiermacher das rhetoriſche und unplatoniſche κατὰ κράτος (§. 1 z. E.). Auffallend iſt auch gleich das τοὺς ἐμοὶ περὶ σοῦ γενομένους λόγους πρὸς Ἰυσίαν. Vgl. auch Anm. 9.

*) a. a. O. S. 24.

**) Vgl. auch Steinhart a. a. O. S. 51.

***) a. a. O. S. 31 ff.

Kleitophon.

Sokrates. Kleitophon.

1. (§. 1.)*) [Steph. III. p. 406.] Sokrates. Erzählte mir doch neulich Jemand, Kleitophon, der Sohn des Ariſtonymos, habe in einem Geſpräch mit dem Lyſias [1]) des Sokrates Art zu lehren getadelt und dagegen des Thraſymachos [2]) Schule über die Maßen erhoben.

Kleitophon. Wer dieſer Jemand auch war,**) Sokrates, er hat dich nicht recht berichtet über die Aeußerungen die ich über dich gegen den Lyſias gethan habe. In manchen Stücken nämlich habe ich dich allerdings nicht gelobt, in anderen aber wohl. Und da du nun offenbar ungehalten gegen mich biſt, ſo ſehr du dir auch den Anſchein gibſt als ſei dir die Sache gleichgültig, [3]) ſo möchte ich dir am Liebſten ſelbſt dieſe Aeußerungen, da wir ja hier unter uns ſind, wiedererzählen, damit du beſſer von meinem Verhalten gegen dich denken lernſt. Denn jetzt biſt du eben, wie es

---

*) Die Paragrapheneintheilung iſt in dieſem und den folgenden Geſprächen eine erſt von dem Ueberſetzer gemachte.

**) Vielleicht mit Recht ſchiebt Hermann ἦν hinter Ὅστις ein.

scheint, nicht recht berichtet worden und daher offenbar aufgebrachter gegen mich als billig. Gewährst du mir daher Freiheit zu reden, so nehme ich dieselbe sehr gern an und will sie benützen.

Sokrates. [p. 407.] Nun, das wäre schmählich, wenn du bereit bist dich mir nützlich zu machen und ich dir da nicht Stand halten wollte! Denn offenbar werde ich ja, wenn ich erfahre, in welchen Stücken ich schlechter und in welchen besser bin, in der Folge die letzteren fortüben und weiter verfolgen, die ersteren aber zu meiden suchen nach bester Macht. *)

2. (§. 2.) Kleitophon. So höre denn. So oft ich nämlich mit dir zusammenkam, lieber Sokrates, hörte ich dich vielfältig außer mir vor Staunen an, und deine Reden dünkten mich trefflich vor denen aller Anderen, wenn du, die Menschen zu vermahnen, wie ein Gott in der Tragödie aus der Höhe [1]) deine Stimme ertönen lässest [5]) und rufst: wo soll es mit euch hinaus, ihr Menschen, daß ihr nicht wisset wie ihr Nichts von Dem thut was ihr solltet, die ihr vielmehr auf Geld und Gut euer ganzes Streben richtet, und nur darauf denkt wie euch solches zu Theil werde, eure Söhne aber, denen ihr einst doch dasselbe hinterlassen müßt, vernachlässigt und euch nicht darum kümmert wie sie wohl verstehen werden es recht und gerecht zu gebrauchen, und weder nach Lehrern des Rechten und der Gerechtigkeit für sie sucht, wenn anders dies ein Gegenstand des Lehrens und Lernens ist, noch auch, falls es vielmehr Sache der Gewöhnung und Uebung ist **), nach solchen Leuten welche sie ihnen hinlänglich einzuüben und einzugewöhnen verstehen? (§. 3.) Freilich habt ihr ja auch früher nicht einmal auf euch selbst diese Sorgfalt verwandt, vielmehr, obwohl ihr sehet daß, so

*) Vgl. die Einl. S. 516. Anm. und hinten Anm. 3.
**) S. Anm. 8.

sehr ihr selbst und eure Kinder im Lesen, Schreiben und Rechnen, in der musischen Kunst und im Turnen hinlänglich unterrichtet worden seid, was ihr doch für eine vollständig genügende Vorbildung zur Tugend haltet, obwohl ihr sehet, sage ich, daß ihr und sie hinterher euch dennoch unverständig zeiget, wo es auf Geld und Gut ankommt, so achtet ihr trotzdem *) nicht diese jetzt geltende Erziehungsweise geringe [6]) und suchet nach Leuten welche euch einer solchen Entfremdung von den Musen zu entledigen verstehen. Und doch gerathen vermöge der Mißgriffe, Tactlosigkeiten und Fahrlässigkeiten solcher Art, und nicht deßhalb weil der Fuß mit der Musik nicht rechten Tact hält, Bruder mit Bruder und Staaten mit Staaten in Disharmonie und Feindschaft und verüben gegen einander und erdulden von einander im Hader und Kriege das Aergste.

(§. 4.) Ihr aber meint, nicht aus Mangel an Bildung und aus Unwissenheit, sondern freiwillig und vorsätzlich seien die Ungerechten ungerecht, und erdreistet euch nichts desto weniger auch wiederum zu behaupten daß die Ungerechtigkeit etwas Schimpfliches und den Göttern Verhaßtes sei. Denn ist sie das, wie sollte da wohl Jemand ein solches Uebel sich freiwillig erwählen! Ja, erwidert ihr, aber er erliegt seinen Lüsten. Wohlan, ist denn nicht auch dies ein Unfreiwilliges, wenn anders von uns frei und willig doch vielmehr ihre Ueberwindung erstrebt wird? **) Und so deckt denn in jeder Weise ein vernünftiges Nachdenken das Unrechtthun als

*) ὅμως nach Hermann statt πῶς, was jedoch Wagner vielleicht nicht mit Unrecht als eine Verbesserung des Schriftstellers selbst bezeichnet. Nach der handschriftlichen Lesart wäre etwa zu übersetzen: „wie kommt es daß ihr dennoch nicht... geringe achtet und nach Leuten suchet welche... verstehen? Gerathen doch vermöge u. s. w."
**) Vgl. die Einl. S. 515 f. Anm. ††

etwas Unfreiwilliges auf und erweist daß jeder Einzelne für sich selbst und die gesammten Staaten für das Ganze größere Sorgfalt als die bisherige hierauf verwenden müssen.

3. (§. 5.) Wenn ich dich also, mein Sokrates, häufig so reden höre, dann bewundere ich dich sehr und lobe dich erstaunlich, und eben so wenn du fernerhin sagst, was zunächst sich hieran anschließt, wer seinen Leib übe, seine Seele aber vernachlässige, der verfahre damit zugleich so daß er vernachlässige was zum Herrschen, und auf Das seinen Eifer wende was zum Dienen bestimmt ist, und wenn du ferner sagst, was man nicht zu gebrauchen versteht, das unterlasse man lieber zu gebrauchen, und wenn daher Einer seine Augen und Ohren und überhaupt seinen ganzen Leib nicht wahrhaft zu gebrauchen verstehe, so sei es dem besser nicht zu hören noch zu sehen noch irgend einen andern Gebrauch von seinem Leibe zu machen als das Gegentheil. Und eben so sei es auch mit der Kunst; denn wer seine eigene Leier nicht zu gebrauchen versteht [p. 408.], der verstehe offenbar auch die seines Nachbarn nicht zu gebrauchen, und wer nicht die Anderer, der auch nicht seine eigene, und eben so sei es mit allen andern Werkzeugen und Besitzthümern. [7]) (§. 6.) Und vortrefflich läuft denn endlich diese deine Rede darauf hinaus, wer die Seele nicht zu gebrauchen versteht, dem wäre es besser wenn seine Seele gar nicht thätig wäre, und mithin besser gar nicht zu leben, als zu leben und zu handeln nach seiner Weise; und müßte er denn doch leben, so wäre es ihm besser als Sklave denn als Freier sein Leben zuzubringen, indem er so gleichsam das Steuer der Vernunft für sein Lebensfahrzeug einem Anderen überließe, nemlich Dem welcher die Kunst versteht über die Menschen das Steuer zu führen, welche du, mein Sokrates, vielfältig ja die Staatskunst nennst, und von der du behauptest daß sie dieselbe sei mit der Kunde und Pflege des Rechts und mit der Gerechtigkeit.

4. (§. 7.) Diesen Auseinandersetzungen von dir und noch gar vielen anderen vortrefflich ausgedrückten und durchgeführten, welche alle dahin gehen daß die Tugend etwas Lehrbares sei, [8]) und daß man deßhalb mehr als für alles Andere für die Ausbildung seines eigenen Innern Sorge tragen müsse, habe ich wohl niemals widersprochen und werde dies, denke ich, auch in der Folge niemals thun. Denn ich halte sie für anregend und ersprießlich im höchsten Grade und meine daß sie uns recht wie aus einem geistigen Schlummer erwecken. Und daher war ich denn auch sehr begierig das Weitere zu hören, und fragte zunächst nicht bei dir, Sokrates, sondern bei deinen Gefährten, [9]) Mitstrebenden*) oder Freunden, oder wie man sonst ihr Verhältniß zu dir bezeichnen soll, und zwar zunächst bei denjenigen von ihnen welche am höchsten von dir angeschlagen werden, genauer nach, wie denn nun deine weiteren Erörterungen lauteten, und indem ich gewissermaßen nach deiner Weise die Sache angriff, sprach ich zu ihnen: (§. 8.) ihr Besten, in welchem Sinne wollen wir denn [jetzt]**) die Anregung aufnehmen welche uns Sokrates zur Tugend gegeben hat? in dem, als ob sie das Einzige und es nicht möglich wäre auf die Sache selbst loszugehen und sie vollständig zu erfassen? Soll das wirklich unser ganzes Leben hindurch unsere Aufgabe bleiben, die noch nicht Angeregten anzuregen und die dieser wiederum bei Anderen ein Gleiches zu thun? Oder sollen wir, nachdem wir zugestanden haben daß allerdings der Mensch (zunächst) dies zu thun habe, dem Sokrates und uns gegenseitig die fernere Frage vorlegen: und was denn nun weiter? Wie sollen wir sagen daß man es denn nun anfangen müsse die Gerechtigkeit wirklich zu erlernen?

*) Vgl. die Einl. S. 516. Anm.
**) Dies *νῦν* klammert Hermann ein, ob mit Recht, steht dahin.

(§. 9.) Wie wenn uns Jemand anregte für unsern Körper [10]) Sorge zu tragen, indem er sähe daß wir gleichwie Kinder gar nicht bedächten daß es eine Turn- und Heilkunst gibt, und demzufolge uns Strafreden hielte und uns einschärfte, wie schmählich es sei wenn wir auf Waizen und Gerste und Trauben, und überhaupt auf alles Dasjenige was wir doch nur um des Leibes willen erarbeiten und erwerben, alle unsere Sorge wendeten und für diesen letzteren selbst dagegen keine Kunst und kein Mittel ausfindig zu machen suchten, die doch noch dazu wohl vorhanden seien, ihm das möglichste Gedeihen zu verschaffen, und wenn wir ihn, nachdem er uns solche Anregung gegeben, dann weiter fragten: welches sind diese Künste? [p. 409.] so würde er uns doch wohl antworten: Turn- und Heilkunst. Welches, sollen wir also hier in entsprechender Weise sagen, sei diejenige Kunst welche unsere Seele wirklich zur Tugend führt? Antwortet mir.

5. (§. 10.) Da ertheilte mir nun der welcher unter ihnen der Stärkste zu sein scheint den Bescheid: diese Kunst ist eben die welche du ja vom Sokrates (auch schon) als solche bezeichnen hörst: es ist keine andere als eben die Gerechtigkeit.

Da ich nun aber hierauf entgegnete: „nenne mir nicht bloß „den Namen, sondern (antworte mir) so (wie ich es dir an folgen„den Beispielen klar machen will): eine Kunst ist doch auch die „Heilkunde. Was sie aber zu bewirken hat ist doch doch ein Zwei„faches, nämlich einmal zu Denen die es schon sind immer wieder „Andere die es noch nicht sind zu Aerzten zu machen, und fürs „Zweite die Gesundheit herzustellen: dies Zweite aber ist nicht „mehr selbst Kunst, deren Wesen ja eben darin besteht daß sie „gelehrt und gelernt werden kann, sondern nur das Werk einer „solchen Kunst, welches wir in diesem Falle Gesundheit nennen; „und ebenso ist auch bei der Baukunst das Haus das Kunstwerk

„und die eigentliche Baukunst die Kunstlehre; gleichermaßen mag „es denn einerseits die Aufgabe der Gerechtigkeit sein gerechte „Leute heranzubilden, so wie die jener Künste die jedesmaligen „Künstler, wie aber sollen wir jenes Andere in diesem Falle, das „Werk welches der Gerechte hervorzubringen vermag, nennen?“ — als ich so, sage ich, weiter fragte, da gab mir der Eine, glaube ich, zur Antwort: das Zuträgliche, ein Anderer: das Pflichtmäßige *), ein Dritter: das Nützliche, und ein Vierter: das Vortheilhafte.

(§. 11.) Da holte ich nun noch weiter aus und wandte ein: aber auch dort in jeder der andern Künste bedient man sich der gleichen Ausdrücke: es recht machen, Nützliches und Ersprießliches schaffen und so weiter, und nur darin, auf welchen bestimmten Zweck dies Alles gerichtet ist, wird jede Kunst ihr besonderes und eigenthümliches Wesen aussprechen. So wird z. B. die Tischlerkunst dies Richtige, Schöne und Geziemende auf das Zustandebringen hölzerner Geräthschaften beziehen, was eben nicht mehr die Kunst selber ist. In dieser Weise nennt mir also ebenso auch das eigenthümliche Werk der Gerechtigkeit.

6. (§. 12.) Endlich nun, lieber Sokrates, antwortete mir einer deiner Freunde — und diese Antwort schien mir noch den meisten Scharfsinn zu verrathen — das eigenthümliche Werk der Gerechtigkeit, welches sie mit keiner anderen Kunst theile, sei Befreundung in den Staaten hervorzubringen; und als ich ihn da weiter fragte, behauptete er, die Liebe und Freundschaft sei immer etwas Gutes und niemals vom Uebel, wollte aber dabei auf wiederholtes Befragen die Liebesverhältnisse mit Knaben und die Lieb-

*) Ich habe diese Uebersetzung von δέον gewählt, weil in der Parallelstelle im Staat (S. 47) das Wort so übertragen ist. An sich, so wie in Rücksicht auf das Folgende, hätte ich lieber „das Geziemende“ gesagt.

haberei für Thiere, welche wir (doch auch) mit diesem Namen zu belegen pflegen, nicht als solche gelten lassen, weil es ihm in den Sinn kam daß von solchen Arten von Liebe die Mehrzahl Schaden bringend und nichts Gutes stiftend sei. [11]) Um also dieser Folgerung zu entgehen behauptete er, solche Arten von Liebe und Freundschaft seien gar keine und fälschlich benenne sie so wer sie also heiße, die wahrhafte und wirkliche Freundschaft und Liebe bestehe vielmehr ganz offenbar in Sinneseinheit. (§. 13.) Auf mein Befragen sodann, ob er unter der Sinneseinheit eine Uebereinstimmung der Meinungen verstehe oder ein wirkliches Wissen, äußerte er sich über die erstere sehr geringschätzig, eben weil er wiederum gezwungen wurde zuzugeben daß vielfach eine Uebereinstimmung von Meinungen unter den Menschen entstehe, die ihnen doch zum Schaden ausschlage, während er doch dabei beharrte daß die Freundschaft schlechterdings ein Gut und das eigenthümliche Werk der Gerechtigkeit sei, so daß er in Folge dessen erklärte, Sinneseinheit sei mit ihr nur in so weit einerlei als sie ein wirkliches Wissen in sich schließe und nicht ein bloßes Meinen. *) (§. 14.) Als wir

*) Entweder ist das καὶ hinter ὁμόνοιαν mit Bekker, Stallbaum, den Zürchern und Wagner als Einschiebsel zu betrachten oder mit Ast vor ὁμόνοιαν zu stellen. Wenn Hermann vielmehr δικαιοσύνην hinter diesem καὶ einschiebt, so verkehrt dies den richtigen Sinn; denn nach dem ganzen Zusammenhang soll die Sinneseinheit nicht mit der Gerechtigkeit selbst identisch sein, sondern vielmehr mit deren Werk, der Freundschaft, und nicht darauf kommt es (wie Wagner richtig bemerkt) hier an, ob die Gerechtigkeit, sondern allein darauf ob die Sinneseinheit auf einer wirklichen richtigen Erkenntniß oder auf bloßem Meinen und Vorstellen beruht, da sie genauer eben nur im erstern Falle mit der Freundschaft einerlei sein soll.

nun [im Austausche unserer Bedenken] *) bei diesem Punkte unserer Auseinandersetzung angelangt waren, [p. 410.] waren die (anderen) Anwesenden (bereits) klug genug ihn zu tadeln und ihm zu sagen daß der Lauf der Auseinandersetzung nun wieder ganz auf denselben Fleck gekommen sei wie vorhin. Denn auch die Arzneikunst und alle andern Künste seien in dieser Weise eine Sinneseinheit, aber sie wüßten dabei auch anzugeben, worüber. Das dagegen, sprachen sie, was du Gerechtigkeit oder Sinneseinheit nennst weiß selbst nicht worauf es abzweckt, und es bleibt ganz im Unklaren, was denn ihr eigenthümliches Werk ist.

7. (§. 15.) Da fragte ich denn, lieber Sokrates, zuletzt dich selber, und du sagtest mir, es sei Sache der Gerechtigkeit seinen Feinden zu schaden, seinen Freunden aber wohlzuthun, hinterher aber ergab sich doch wieder daß der Gerechte niemals irgend Jemandem schaden werde, sondern Alles was er thue zum Nutzen Aller thue. Das ließ ich mir nun nicht einmal und zweimal, sondern lange Zeit hindurch ruhig gefallen. Endlich aber, nachdem ich lange ausgeharrt hatte, ward ich der Sache müde und kam zu der Ueberzeugung, eine Anregung zum Streben nach der Tugend zu geben, darin thue dir kein Mensch es gleich, im Uebrigen aber sei nur Zweierlei möglich. Entweder dein Vermögen reiche nur bis zu diesem Punkte und nicht weiter, wie denn dieser Fall ja auch bei jeder andern Kunst eintreten kann, indem zum Beispiel Einer der kein Steuermann ist doch eine ganz sachgemäße Lobrede auf die Steuermannskunst zu halten und darauf aufmerksam zu machen vermag

*) Schleiermacher tilgt ἀποροῦντες als aus dem folgenden οἱ παρόντες entstanden, zur Ehre des Gesprächs, denn es sei noch gar keine ἀπορία sichtbar geworden, sondern diese folge erst jetzt. Allein es fragt sich eben wieder ob damit nicht der Schriftsteller selbst corrigiert wird.

wie wichtig sie für die Menschen ist, und ein Gleiches ist ja auch bei allen anderen Künsten möglich. Denselben Vorwurf könnte also vielleicht Jemand gegen dich erheben in Ansehung der Gerechtigkeit, als seiest du deßhalb um Nichts mehr ihrer kundig weil du so schön ihr Lob zu verkünden weißt.[12]) (§. 16.) Indessen meiner Ansicht nach steht es hiermit nicht (nothwendig) so: eins von Beidem aber ist gewiß: entweder du verstehst dich wirklich nicht auf sie oder du willst mich nicht an ihr theilnehmen lassen. Und deßhalb, denke ich, werde ich in dieser meiner Verlegenheit an den Thrasymachos mich wenden und an wen ich sonst immer kann. Willst du daher wirklich endlich einmal von diesen bloß anregenden und vorbereitenden Auseinandersetzungen gegen mich ablassen, so wie du ja auch, wenn du mich zum Beispiel zum Turnen angeregt und mich überzeugt hättest, man dürfe den Körper nicht vernachlässigen, mir dann Das was sich an diesen vorbereitenden Nachweis weiter anschließen muß auseinandersetzen würdest, nämlich wie mein Körper von Natur beschaffen sei und was für einer Pflege er daher bedürfe, so mag denn auch jetzt eben das Nämliche geschehen: (§. 17.) nimm an*), Kleitophon sei bereits hinlänglich durch dich davon überzeugt daß es lächerlich sei für alles Andere Sorge zu tragen und seine Seele, um derer willen wir doch allem Anderem nachstreben, zu vernachlässigen, und denke daß ich über alles Andere was sich weiter hieran anschließen muß gerade so gesprochen habe wie ich es eben hinsichtlich des Turnens that, und laß dich durch meine Bitten bestimmen es nicht anders zu machen, damit ich nicht auch in der Folge genöthigt werde, so wie ich es jetzt gethan habe, dich gegen den Lysias und gegen alle Anderen in einigen Stücken zu loben, in anderen aber zu tadeln, damit ich nicht auch fernerhin sagen muß, mein Sokrates, du seiest für einen noch nicht zur Tugend Angeregten Alles werth, für Einen der diese Anregung schon empfangen aber könntest du beinahe sogar zum Hinderniß werden zum höchsten Ziele der Tugend zu gelangen und damit zur Glückseligkeit.

*) Hermann schließt, um das Unlogische dieser Ausdrucksweise zu beseitigen, ταὐτὸν γιγνέσθω in Parenthese: „bedürfe, so nimm denn auch jetzt an, Kleitophon u. s. w." Allein es fragt sich sehr ob dieß nicht schon dem Verfasser des Dialoges selbst zur Last fällt, wie Wagner richtig bemerkt.

Anmerkungen zum Kleitophon.

1) Ueber Lysias s. die Anm. *** zu Phaidros §. 1, wo jedoch die Zahlangaben schwerlich richtig sind, vgl. die Einl. S. 515.

2) Ueber Thrasymachos aus Chalkedon vgl. außer dem ersten Buche des Staates noch Phaidros §. 96. 111. 123 u. bes. 114. C. F. Hermann De Thrasymacho Chalcedonio sophista, Göttinger Winterkat. 1848—49. Teuffel in Pauly's Real-Enc. VI, 2. S 1903 f.

3) Der Verfasser scheint nicht empfunden zu haben welche unpassende Arroganz in diesen Worten liegt und wie wenig dem Charakter des Sokrates die Demut angemessen ist mit welcher er ohne jede Ironie alle diese Aeußerungen aufnimmt.

4) Wörtlicher: „wie ein Gott auf der tragischen Maschine," nämlich der Schwebemaschine, auf welcher in der Tragödie auf dem Theater Götter und andere überirdische Wesen erschienen (deus ex machina). Die leise Ironie dieser Vergleichung stimmt schlecht zu dem ernstgemeinten Lobe welches Kleitophon hier aussprechen will; noch schlechter paßt der ganze Vergleich auf den Sokrates, welchem „Nichts fremder war als das feierliche Pathos langer Straf- und Sittenpredigten" und welcher „am Wenigsten je mit seinen zur Tugend ermahnenden Reden so ungeschickt wie hier nach Kleitophons Darstellung mit der Thür ins Haus fiel." (Steinhart.) Vgl. auch Anm. 5.

5) An dem Ausdruck *ὑμνεῖν*, der Schleiermacher befremdet, ist in so fern kein Anstoß zu nehmen als ihn Platon selbst in gleichem Sinne des wiederholten Ableierns derselben Reden oft genug gebraucht, s. Ast Lex. Plat. (Steinhart.) S. aber Anm. 4.

6) Nirgends läßt Platon selbst den Sokrates so verächtlich von den drei Grundlagen der athenischen Jugendbildung (vgl. Protag. §. 43 f. u. dazu die Anm. 72) reden, sondern auch er sieht dieselben, wenn sie nur in richtiger Weise angewandt werden, als die ersten Elemente der richtigen Erziehung und Ausbildung an. (Steinhart.) S. bes. Staat B. 2. 3 und Gesetze B. 7.

7) Diese triviale Bemerkung gehört gar nicht zur Sache. (Steinhart.)

8) Und doch ließ es Sokrates nach dieser Darstellung vorher (§. 2 z. E.) dahingestellt ob die Tugend lehrbar oder nur Sache der Gewöhnung und Uebung sei. (Steinhart.)

9) Wörtlich steht da „Altersgenossen", allein das wäre doch eine allzustarke Absurdität, zumal die Schrift gerade recht gegen den so viel jüngeren Platon gerichtet ist. Vermuthlich hat also der Verfasser auch diesen Ausdruck, wie andere (s. d. Einl. S. 515 f. Anm. ††), in einem freieren Sinne gebraucht.

10) Steinhart meint es hätte heißen müssen: „für die Kenntniß unseres Körpers," indessen läßt sich über die Richtigkeit dieses Tadels streiten.

11) Von der Knabenliebe liegt dies auf der Hand, kostbare Pferde-, Vogel- und sonstige Thierliebhabereien aber richteten in Athen Manchen pecuniär zu Grunde.

12) „Nie würde Sokrates zugegeben haben daß Einer Etwas trefflich loben könne wovon er nicht wisse was es ist." (Schleiermacher.)

Theages.

Einleitung.

Auch der Theages ward von einigen Platonikern für besonders geeignet erachtet zuerst unter den platonischen Schriften gelesen zu werden (Diog. Laert. III, 62) und, soviel wir wissen, ward überhaupt seine Aechtheit im Alterthum von Niemandem angegriffen. Dagegen haben sich seit Heindorf *), Böckh **) und Schleiermacher ***) fast alle neueren Forscher wider dieselbe entschieden. †) Eine vollständige Ausnahme machen nur Socher ††) und

*) Zu Lysis §. 2 und zu Phädros §. 29.

**) In Platonis Minoem p. 33.

***) Platons Werke II, 3. S. 171 ff. 349 ff. der 3. Aufl.

†) So Ast, Plat. Leben und Schrr. S. 495 ff. Stallbaum Plat. opp. VI, 2. p. 215 ff. K. F. Hermann, Plat. Phil. S. 427 ff. 595 ff. Steinhart in H. Müllers Uebers. VI. S. 431 ff. 461 ff. Wagner, Leipz. Uebers. XXVI. S. 1 ff. Ihnen Allen, so wie Schleiermacher, schließt sich die folgende Darstellung an. Worin ich von dem Einen oder Andern unter ihnen abweiche, erhellt aus einer Vergleichung derselben mit den ihrigen. Am Wenigsten befriedigt Ast.

††) Ueb. Plat. Schriften S. 92 ff.

Knebel *). Hollenberg **) ferner glaubt zwar auch nicht an sie, sucht aber doch die bisher gegen sie geltend gemachten Gründe zu bemängeln. H. Müller ***) endlich hält den Dialog bis auf §. 26. 27. 30—37 für platonisch und meint, Platon habe denselben in seiner Jugend, sei es nun als eine selbständige Schrift oder wahrscheinlicher als Einleitung zu einem umfänglicheren Werke, verfaßt, derselbe sei aber erst durch einen Späteren, mit den obigen Zusätzen vermehrt, veröffentlicht worden. Und in der That, die Unächtheit jener Partien ist das Allermindeste was man zugestehen muß. Denn in §. 26 ist eine Stelle aus der Vertheidigungsrede p. 19 z. E. (S. 703 f. der Uebers.) fast wörtlich abgeschrieben und dabei noch überdies so ungeschickt verfahren daß der Verfasser, trotzdem er das Verbum „bereden" schon vorangestellt hat, es doch noch einmal an demselben Orte wiederholt an welchem es in seinem Original steht. †) Völlig vereinzelt und zwecklos, ja zweckwidrig (s. Anm. 31), wird ferner in §. 27 ohne die geringste Vermittlung als das

*) Platonis dialogi tres, Theages, Amatores, Io, ed. H. Knebel, Koblenz 1833. 8.

**) Ueber die Kritik des Theages, in der Zeitschr. f. Gymnasialwesen VII a. S. 353 ff.

***) a. a. O. S. 468 ff.

†) Wenn Hollenberg (S. 355) meint, gesetzt auch, der Dialog sei von einem Nachahmer, so würde es doch ein grober Mißverstand sein sich denselben so dumm vorzustellen daß er die verrätherischen Spuren seiner Nachahmung auch dem blödesten Auge nicht habe verbergen können, so lehrt in Wahrheit gerade der vorliegende Fall wie plump und ungeschickt ein solcher Fälscher verfahren und doch unter Umständen damit Erfolg haben kann. Man müßte sonst zuletzt, wie Wagner S. 10 richtig bemerkt, gerade die unverschämtesten Plagiate als Zeichen der Aechtheit gelten lassen.

einzige Wissen welches Sokrates besitzt aus Lysis p. 204. §. 2 und Gastmahl p. 177 (S. 296 der Uebers.) die Liebeskunst eingeführt. In §. 30 ff. begegnen uns endlich die seltsamsten Dinge über das Dämonion des Sokrates. Daß sich diese innere Warnerstimme in ihm nicht bloß bei Dingen die er selbst, sondern auch bei solchen die seine Freunde vorhatten regte, erhellt allerdings aus Xenophon (Denkw. I, 1, 4). Allein daß dieß eigenthümliche Vorgefühl auch den gröbsten Verbrechern zu Gute kam, indem es ihnen vor der Begehung ihrer wohlüberlegten Freveltaten androhte daß sie der verdienten Strafe nicht entrinnen würden, dergleichen lesen wir bereits einzig und allein hier (§. 31 f.), und nirgends finden wir obendrein den Sokrates sonst in so schlechter Gesellschaft, und wenn darauf erwidert worden ist, auch unter den Jüngern Christi habe sich ja ein Judas befunden, so müssen wir uns doch darüber wundern daß Sokrates für diese sittliche Seite der Sache kein Wörtchen übrig hat, sondern den ganzen Vorgang mit der größten Harmlosigkeit wie jede andere Geschichte erzählt aus welcher die Untrüglichkeit seiner äußeres Unglück mit gewissen Unternehmungen verknüpfenden Seherstimme hervorgeht. Daß aber Sokrates vollends dieß Vorgefühl auch bei einzelnen Unternehmungen des ganzen Staates empfunden, daß er in Folge dessen die sikelische Niederlage und das unheilvolle Ende des ganzen peloponnesischen Krieges oder doch die Niederlage des Thrasyllos vor Ephesos (s. Anm. 36) vorhergesagt hätte (§. 33), sind so wunderbare Dinge daß Xenophon und Platon sie zur Verherrlichung ihres Meisters gewiß nicht verschwiegen hätten, wenn sie überhaupt wahr wären. Aber auch über die Persönlichkeiten die in allen diesen Geschichten eine Rolle spielen hören wir mit Ausnahme des Charmides sonst von Niemandem Etwas, und diese Thatsache mit den obigen Umständen zusammen macht es mehr als wahrscheinlich daß diese sämmtlichen Histörchen, auch das den Charmides betreffende, in affectierter Weise in der Mitte abgebrochene (§. 30), lediglich der Phantasie des Verfassers ihren Ursprung verdanken. Und was sollen sie alle im Zusammenhange! Sie können in ihm nur zur Charakteristik des Dämonions im Allgemeinen und zur Bewährung dessen „wie genau dieses überhaupt das Heilsame treffe" dienen, und dafür sind sie doch jedenfalls zu breit*), da es sich ja nur um dasselbe in seiner bestimmten Beziehung auf den Unterricht des Sokrates handelt. Indem der letztere aber nunmehr (§. 34) zu dieser auch übergeht, erscheint es sofort wieder auffallend wenn Platon im Theätetos p. 151. (S. 173 der Uebers.) nur davon spricht daß das Dämonion den Sokrates abgehalten habe ungetreue Schüler die zu ihm zurückkehren wollten wiederaufzunehmen, während es ihm hier, wie im Anfange des ersten Alkibiades, von vorn herein die Annahme gewisser Leute zu Schülern verbietet. Dabei hat aber obendrein der Verfasser vergessen daß nach §. 29 das Zeichen nur abmahnend und nicht antreibend ist, denn nun hören wir mit einem Male daß nur diejenigen Schüler bei Sokrates Fortschritte machen gegen deren Annahme es sich mehr als bloß indifferent verhalten hat, denen es vielmehr wirklich positiv „zu Hülfe kommt". Und nun häufen sich die Wundergeschichten. Wegen der eignen „Unwissenheit" des Sokrates können auch seine Schüler nicht eigentlich von ihm lernen, aber auf eine völlig magische Weise nehmen dennoch die vom Dämonion Begünstigten unter ihnen fabelhaft schnell an Weisheit und Erkenntniß, an Redegewandtheit und dialektischer Schlagfertigkeit schon durch die

*) Dieß gegen Hollenberg S. 361, mit dem ich sonst hier übereinstimme und dessen eigene Worte ich daher zum Theil gebraucht habe.

bloße körperliche Nähe des Meisters zu, selbst wenn sie sich nur in demselben Hause und nicht in demselben Zimmer mit ihm befinden, mehr freilich noch wenn sie ihm bei seinen Reden ins Auge blicken (§. 37), und sie verlieren allmählich jenes Alles wieder wenn sie aus jener seiner Nähe entfernt worden sind (§. 35 ff.). Und diese marktschreierische Erzählung von seinen Wundergaben macht Sokrates selbst einem jungen Menschen der sein Schüler werden will, gleichsam um sich für die Bescheidenheit zu entschädigen mit welcher er seine eigne Unwissenheit auch hier eingesteht. Deutlicher können die Spuren einer nachplatonischen, wundersüchtigen Zeit doch wahrlich nicht ausgeprägt sein. Dagegen ist es allerdings nicht schlechthin nothwendig einen aus Unkenntniß des wahren Sachverhalts hervorgegangenen Zeitverstoß darin zu erblicken wenn §. 33 die ganze Unterredung, bei der Theages noch als ein blutjunger Bursche erscheint, in 410 oder 409 v. Chr. (s. Anm. 36) verlegt wird, da wahrscheinlich erst in noch etwas späterer Zeit (s. die Einl. z. Kleitoph. S. 515) die Gespräche über den Staat vor sich gehen, in denen (s. VI. p. 496. S. 292 der Uebers.) eben dieser Theages, der überdies beim Tode des Sokrates bereits verstorben war (s. Vertheidigungsrede p. 33 z. E. S. 736 der Uebers.), schon als ein Anhänger des Letzteren bezeichnet wird, den jedoch seine Neigungen mehr zur Staatsverwaltung als zur Philosophie hinziehen und mehr nur seine Kränklichkeit von der ersteren ab- und bei der letzteren zurückhält. Indessen war Sokrates um 410 schon beinahe ein Sechziger, Demodokos aber wird §. 25 als älter denn er bezeichnet, und mindestens auffallend ist es daß trotzdem der Sohn des Demodokos höchstens erst 20 Jahre zählt (s. Anm. 4).

Allein auch die kühne Amputation dieser schadhaftesten Glieder kann den übrigen Leib des kleinen Dialogs nicht vom Tode retten. Es ist seltsam genug wenn Müller nicht

bemerkt hat daß §. 29 zum Theil ganz dieselbe wörtliche Uebereinstimmung mit Vertheidigungsr. p. 31 D (S. 731 der Uebers.) wie §. 26 mit Vertheidigungsr. p. 19 z. E. zeigt, daß ferner die letzten Worte eben dieses Paragraphen nur als eine Einleitung zu den zunächst folgenden (§. 30—33) überhaupt einen Sinn haben, und daß eben so §. 38 sich deutlich auf §. 34—37 zurückbezieht und an §. 29 sich dagegen keineswegs unmittelbar anschließen läßt. Auch die sachlichen Anstöße sind denn auch in §. 29 und 38 ganz von entsprechender Art. Wenn Theages versuchen will sich das Dämonion durch Opfer und Gebete geneigt zu machen (§. 38), so ist es unbegreiflich wie man die Richtigkeit der Bemerkung Schleiermachers hat leugnen wollen, daß eben damit dasselbe aufhört eine bloße von Göttern oder Dämonen ausgehende Verkündigung zu sein, sondern selbst zu einem selbständigen götterartigen Wesen, einem übermenschlichen Geist, einem kleinen Dämon wird, während sonst diese Auffassung sich nur noch in §. 30, und zwar weit minder unzweideutig, bemerkbar macht, indem dort nicht von der dämonischen Stimme, sondern von der Stimme des Dämonions die Rede ist. Und da Platon sonst sich nie wörtlich ausschreibt, so wird man urtheilen müssen daß der Fälscher §. 29 vielmehr ihn ausschrieb, und zwar so gedankenlos daß er §. 34 die in den ausgeschriebenen Worten enthaltene bloß abmahnende Kraft des Dämonions schon wieder vergessen hatte, gerade wie er zwischen der obigen Auffassung desselben als eines selbständigen Wesens und einer bloßen Wesensäußerung unklar hin- und herschwankt. Man kann daher allerdings auch nicht bestimmt sagen was er sich bei den Worten (§. 38) gedacht hat, wenn es dem Gotte genehm sei, werde durch denselben Theages wunderbar rasche Fortschritte bei ihm machen, ob nämlich unter diesem Gotte eben jenes Dämonion selbst gemeint ist, von dessen

positiver Unterstützung ja, wie wir §. 34 gehört haben (s. o. S. 533), alle diese Fortschritte abhängen, oder aber ob das letztere vielmehr nur sein wiederholter Orakelspruch sein soll. Oder vielmehr richtiger, der Verfasser hat eben auch dies nur gedankenlos aus Theät. p. 150 (S. 172 der Uebers.) abgeschrieben, ohne zu merken daß der Gott von welchem dort die Rede eben derjenige ist in dessen Dienste Sokrates mit seiner ganzen philosophischen Thätigkeit zu stehen glaubte (s. Vertheidigungsr. p. 21 ff. S. 706 ff. der Uebers.) und von dessen Segen er daher auch deren Gedeihen für abhängig hielt, nämlich Apollon, und daß dagegen vom Dämonion dort erst p. 151 ohne die geringste Andeutung davon gesprochen wird daß dasselbe gerade speciell von diesem Gott herrühre. Eben deßhalb sah denn der Fälscher auch nicht daß er sich mit jener Stelle in Widerspruch versetzte, wenn er durch dasselbe auch schon von der ersten Annahme gewisser Schüler abmahnen ließ. Daß er in §. 34—37 eben jenen Abschnitt des Theätetos vor Augen hatte sieht man aber auch daraus daß von eben dort her auch §. 35 ff. der Abfall des Aristeides von Sokrates herübergenommen, jedoch in eine unfreiwillige Entfernung verwandelt ist, mit welcher dann wieder eine Entzweiung des Letzteren mit dem Thukydides, welcher im Laches mit Aristeides in derselben Lage erscheint, in dieselbe Geschichte verflochten wird. Die ganze Sache liegt in Wahrheit in dieser von Schleiermacher gezeichneten Weise so klar da daß es nur das Interesse an der unter Anderem aus ähnlichen Gründen zusammenstürzenden Aechtheit des ersten Alkibiades (s. d. Einl. zu diesem S. 360) gewesen sein kann welche auch Stallbaum, Hermann und Hollenberg bewog sie in mehreren Punkten anders darstellen zu wollen.

Möglich wäre nun sonach nur noch daß blos der Anfang des Dialogs bis etwa §. 25 z. E. von Platon entworfen, aber nicht von ihm selbst weiter fortgeführt wäre. Allein auch dieser Anfang ist keineswegs von solcher Güte daß wir uns gedrungen fühlen müßten ihn einem andern Verfasser als das Uebrige zuzutrauen. Vielmehr würde auch so noch die Oberflächlichkeit eines Socher dazu gehören um sich so leichthin über die völlige Inhaltleere des Gesprächs, für welche eine gewisse Glätte und Lebendigkeit der Darstellung kein Ersatz ist, hinwegzusetzen. Auch hier ferner fehlt es an zahlreichen Reminiscenzen aus platonischen und auch pseudoplatonischen Dialogen, nämlich dem ersten und vielleicht selbst dem zweiten Alkibiades, nicht (s. Anm. 1. 3. 6. 11. 11 b. 22. 25. 27. 29), wenn sie auch allerdings weit minder plump auftreten. Ja, es scheint als wenn eben die Berathschlagung welche im Laches die Väter des Aristeides und Thukydides über die Erziehung ihrer Söhne mit Sokrates halten den Stoff zu der welche hier der des Theages in gleicher Angelegenheit mit ihm anstellt, und ferner die Unterredung des Sokrates mit dem ehrgeizigen Alkibiades im ersten Dialog des letztern Namens zu der mit dem gleichfalls ehrgeizigen Theages hergegeben haben, wenn auch der weitere Verlauf hier dann ein ganz anderer ist. Abgesehen endlich von manchen einzelnen Ungeschicklichkeiten (s. Anm. 2. 6. 7. 12. 16. 20. 21. 26. vgl. Anm. 3. 25) ist dieser ganze Verlauf selber ein durchaus unbefriedigender, und zwar in ungleich höherem Maße als selbst im ersten Alkibiades. Nachdem aus dem Theages bereits herauskatechisiert ist daß er ein unumschränkter Gewaltherrscher werden wolle (§. 6—15), macht Sokrates einen neuen Anlauf, der die Sache selbst nicht im Mindesten weiterfördert, sondern ihm bloß Gelegenheit gibt seine Belesenheit im Euripides und Anakreon zu zeigen (§. 16. 17), und nun erklärt sich Theages bestimmter dahin daß er allerdings, wie wohl jeder andere Mensch, am Liebsten ein unbeschränkter

Herrscher, da dieß aber doch nicht thunlich, wenigstens ein leitender republikanischer Staatsmann werden möchte (§. 18). Statt ihn nun aber irgendwie zum Nachdenken darüber anzuregen wie verwerflich einestheils und wie bedenklich wenigstens anderntheils solche An- und Absichten sind, verhandelt Sokrates nunmehr sofort mit ihm darüber, ob er nicht naturgemäß zu diesem Zwecke eben bei einem der leitenden Staatsmänner selbst in die Schule gehen müsse (§. 19. 20); und als Theages ihm aus seinen eigenen Sätzen die Unfruchtbarkeit eines solchen Versuches nachweist (§. 20), erwartet wohl ein Jeder, zumal nach §. 3 f., daß nunmehr die Schule der Sophisten in Frage kommen werde. Statt dessen thut Sokrates so als ob es nur an Theages läge daß er sich von einem jener leitenden Staatsmänner nicht unterrichten lassen wolle und seinem Vater blos böslich zu schaffen mache, daß dieser trotzdem Geld für ihn ausgeben solle (§. 21 f.); und selbst wenn man annehmen dürfte, es sei erst ein späterer Zusatz wenn es weiter heißt (§. 22), Theages könne sich ja ganz unentgeltlich jedem beliebigen, „in Staatssachen" tüchtigen Athener anschließen, und es habe ursprünglich nur dagestanden „jedem tüchtigen Athener", so ist damit wenig geholfen. Denn die ohne Weiteres aufgestellte Behauptung daß ihm der Umgang mit einem solchen bei den Meisten mehr Ehre bringen werde als der mit jedem Anderen, ist sinnlos, da ja überhaupt von anderen Leuten noch keine Rede gewesen und der Einwurf, ob solche Leute auch ihre eigene Tüchtigkeit Andern mittheilen können, unbeantwortet geblieben ist. Plump genug ist es also herbeigeführt daß Theages nunmehr den Umgang des Sokrates als eines solchen tüchtigen Mannes begehrt (§. 22 ff.), welcher jetzt mit einem Male thut als wollte Theages nicht ein leitender Staatsmann, sondern nur ein tüchtiger Staatsbürger werden (§. 25), und seine Bedenken dagegen aus-

spricht ob er ihm dazu besser als sein eigner Vater verhelfen könne. Betrachten wir diesen ganzen Verlauf, so werden wir wahrlich nicht mehr daran zweifeln daß es derselbe Verfasser ist der nun die weitere Frage aufwirft, aber auch sofort wieder fallen läßt, ob nicht auch einer der Sophisten besser als Sokrates das Gewünschte leisten werde, und der überhaupt alle die Verkehrtheiten begeht von denen das Folgende strotzt.

Auch die Sprache verräth in einigen Spuren den späteren Ursprung (s. zu §. 1. 3. 9. 21. 22. 27. 31. 33. 38. vgl. 35). Freilich haben mehrere Herausgeber gewetteifert manche derselben hinauszucorrigieren (s. zu §. 3. 21. 22. 27. 31. 38), ohne zu bedenken wie weit dieß Verfahren bei einem solchen späteren Fälscher wohl wirklich gerechtfertigt ist. Manche andere lassen sich vielleicht (s. z. §. 7. 9) mit Hollenberg entschuldigen, aber schon der Umstand daß in einer so kurzen Schrift so manches höchstens nur Entschuldbare vorkommt spricht laut genug.

An einer absichtlichen Fälschung dieser Schrift mit Steinhart zu zweifeln ist keine Ursache. Ihre Entstehungszeit verlegt Stallbaum erst um 100 v. Chr., indem er vermuthet daß der Fälscher bei ihr bereits das Buch des Stoikers Antipatros von Tarsos (um 150 v. Chr.) über die wunderbaren Weissagungen des Sokrates (Cic. v. d. Weissag. I, 54 vgl. I, 3) benutzt habe. Allein wir haben keinen Grund es unwahrscheinlich zu finden daß schon vor 200 v. Chr. Vorstellungen über das Dämonion des Sokrates wie unser Verfasser sie auftischt im Schwange waren, und es bleiben daher vielmehr auch für diese Schrift die Gründe in Kraft welche es uns (S. 266 ff.) räthlich erscheinen ließen, mit wenigen etwaigen Ausnahmen alle solche Fälschungen unter Platons Namen vor diese Zeit zu setzen.

Theages.

Demodokos. Sokrates. Theages.

1. (§. 1.) [Steph. I. p. 121.] Demodokos. Lieber Sokrates, ich möchte gern eine Angelegenheit mit dir insonderheit besprechen *), wenn du Muße hast, und wenn sie dir nicht gar zu sehr fehlt, so nimm sie dir mir zu Gefallen.

Sokrates. Nun, ich habe gerade ohnehin Muße [1]), und dir zu Gefallen erst recht. Hast du mir also Etwas zu sagen, so steht dir's frei.

Demodokos. Wollen wir uns nun hieher in die Halle des freiheitschirmenden Zeus zurückziehen?

Sokrates. Gern, wenn dir's so gefällt.

Demodokos. So laß uns gehen, Sokrates. [2]) — (§. 2.) Alles was da wächst [3]) scheint darin die gleiche Art zu haben, sowohl die Gewächse der Erde als auch die eigentlichen lebendigen Wesen, Thiere und Menschen: auch bei den Gewächsen ist dies das Leichteste für uns, die wir das Land bebauen, alle Vorkehrungen zur Aussaat zu treffen und sodann die Aussaat selbst (vorzunehmen), wenn aber das was wir säeten wirklich zum Leben aufgieng, dann tritt eine Pflege der jungen Pflanzen ein die gar mannigfacher Art ist und die gar viele Mühen und Beschwerden macht; und ebenso scheint es mir auch mit den Menschen zu stehen, wenn ich von meinen eigenen Verhältnissen auf die der anderen schließen darf. (§. 3.) Denn auch mir gieng bei diesem meinem Sohne hier Nichts leichter von Statten als den Keim zu seiner Erzeugung zu legen *), seine Erziehung aber bereitet mir die größten Schwierigkeiten und Sorgen, indem ich bei ihr in beständiger Furcht um ihn schwebe. Was mich im Uebrigen um ihn ängstlich macht wäre lang zu erzählen, aber der Trieb welcher gegenwärtig in ihm aufgestiegen ist versetzt mich vor Allem in Sorge. Es ist dieß nämlich kein unedler, aber doch ein sehr bedenklicher Trieb. Er trachtet nämlich, Sokrates, wie er sagt, nach Weisheit, und zwar, glaube ich, **) in Folge davon daß einige seiner Altersgenossen aus unserm Bezirk ***), welche oft in die Stadt hinabzugehen pflegen [4]), ihm von gewissen Vorträgen (die sie angehört haben) erzählen und ihn dadurch aufregen. Diesen will er es nun gleichthun und liegt mir daher schon lange an, ich möge doch Sorge für ihn tragen und einem der Sophisten Geld dafür bezahlen daß dieser ihm seine Weisheit mittheile. (§. 4.) Mir liegt nun dabei an dem Gelde wohl weniger, ich glaube aber, er begibt sich mit diesem seinem Bestreben in keine geringe Gefahr. [p. 122.] Bis dahin nun habe ich ihn

*) ἰδιολογεῖσθαι ist ein unplatonischer und überhaupt erst spätgriechischer Ausdruck. (Ast.) S. Stallbaum z. d. St.

*) Wörtlich „als die, wie sie nun zu nennen sein mag, Pflanzung oder Erzeugung desselben."

**) δοκῶ γάρ μοι, wofür Stephanus und Stallbaum δοκεῖ γάρ μοι vermuthen, ist in Wahrheit wohl nur wiederum ein Zeichen von dem nicht ganz classischen Griechisch des Verfassers, s. deßhalb Stallbaum z. d. St.

***) Wörtlich: „seiner Alters- und Bezirksgenossen".

hingehalten und vertröstet; nun ich aber nicht mehr dazu im Stande bin, scheint es mir das Beste ihm Gehör zu geben, damit er nicht doch etwa ohne mein Vorwissen mit dem ersten besten jener Leute verkehre und dadurch verdorben werde. Jetzt nun bin ich daher zu eben diesem Zwecke (in die Stadt) gekommen, um ihn irgend einem jener Männer die für Sophisten gelten zuzuführen. Du kommst mir daher gerade zur rechten Zeit in den Weg, denn Keinen möchte ich lieber als dich über ein solches Vorhaben zu Rathe ziehen, und wenn du also nach Dem was du eben von mir gehört hast einen Rath zu ertheilen weißt, so darfst und mußt du es thun.

2. (§. 5.) Sokrates. Ist es doch, mein Demodokos, um das Rathertheilen, wie es im Sprüchwort heißt, eine geheiligte Sache. [5]) Steht es damit aber in irgend einem andern Falle so, dann erst recht in dem über welchen du jetzt Rath verlangst. Denn über nichts Heiligeres kann je der Mensch zu Rathe gehen als über die Erziehung seiner selbst und seiner Angehörigen. Laß uns daher zuvörderst uns Beide darüber einigen, was wir denn unter diesem Gegenstande verstehen über den wir Rath halten wollen [6]); denn vielleicht verstehe ich etwas Anderes unter ihm als du, und wir würden dann am Ende erst, wenn unsere Unterredung schon weit vorgerückt ist, merken daß wir uns Beide lächerlich machen, ich als der Rathgebende und du als der Rathempfangende, indem wir gar nicht Dasselbe dabei im Sinne haben.

(§. 6.) Demodokos. Du scheinst mir Recht zu haben, lieber Sokrates: so müssen wir es machen.

Sokrates. Ja, ich habe wohl Recht, aber doch nicht in allen Stücken, denn ein wenig anders muß ich mich doch noch ausdrücken. Mir fällt nämlich ein, unser junger Freund hier möchte vielleicht gar nicht nach Dem Begehren tragen wornach wir glauben, sondern nach etwas Anderem, und da würden wir es denn noch

seltsamer anfangen, wenn wir trotzdem über jenes Erstere zu Rathe giengen. Das Richtigste scheint mir daher zu sein, wir beginnen vielmehr mit ihm die Unterredung und fragen ihn erst genau darüber aus, was denn eigentlich der Gegenstand seines Begehrens ist.

Demodokos. Ja, es scheint mir so das Beste zu sein, wie du sagst.

3. (§. 7.) Sokrates. So gieb mir denn also an, welchen [schönen] *) Namen führt denn der Jüngling? [7]) Mit welchem sollen wir ihn begrüßen? **)

Demodokos. Er heißt Theages.

Sokrates. Da hast du ja deinem Sohn wirklich einen schönen und gottesfürchtigen Namen gegeben, [8]) mein Demodokos. Wohlan, so sage mir denn, lieber Theages, du verlangst also weise zu werden und wünschest daß dein Vater hier einen Mann für dich ausfindig mache und dich seinem belehrenden Umgange übergebe welcher tüchtig ist dir zur Weisheit zu verhelfen?

Theages. Ja.

Sokrates. Weise aber nennst du doch die Kundigen, worin sie es immer sein mögen, und nicht die Unkundigen?

Theages. Ja wohl, die Kundigen.

---

*) Dies καλόν ist wohl auch für den Verfasser dieses Gesprächs zu absurd und kann leicht durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden sein. Mit Recht schließt es daher Wagner in Parenthese.

**) Wenn auch Hollenberg S. 357 in der That zuzugeben ist daß das προσαγορεύωμεν so zu übersetzen und damit sprachlich gerechtfertigt ist, so wird doch wohl Niemand in dieser Uebersetzung, mag man nun eine Ironie in ihr finden oder nicht, eine geschmackvolle Wendung erblicken, und das Gleiche gilt vom Original.

Sokrates. Wie aber? Hat dich denn nicht dein Vater in allem Dem unterrichten und ausbilden lassen worin hier bei uns sonst die Söhne geistig und sittlich tüchtiger Väter ausgebildet zu werden pflegen, wie im Lesen, Schreiben und Rechnen, im Citherspielen, im Ringen und allen anderen Leibesübungen? [9])

Theages. Ja wohl.

[p. 123.] (§. 8.) Sokrates. Und trotzdem glaubst du noch eines Wissens zu ermangeln, zu welchem dir dein Vater billigerweise verhelfen sollte?

Theages. Ja.

Sokrates. Und welches ist dies? Sage es auch mir, damit ich dir (in dieser Sache) dienen kann.

Theages. Das weiß mein Vater selbst recht gut, lieber Sokrates, denn ich habe es ihm oft genug gesagt. Er spricht nur jetzt absichtlich so zu dir als wüßte er nicht was der eigentliche Gegenstand meiner Wünsche ist. [10]) Macht er doch eben solche*) Ausflüchte auch gegen mich und will mich keinem (Weisheitslehrer) zuführen.

Sokrates. Nun sieh aber, Alles was du zuvor gegen ihn geäußert hast war, so zu sagen, ohne Zeugen gesprochen. Mache daher mich zu einem solchen Zeugen und erkläre dich in meinem Beisein darüber: was für eine Weisheit ist es denn nach welcher du Begehr trägst? (§. 9.) Höre also. Gesetzt [11]) es wäre dieß jene Kunde vermöge derer man Schiffe zu steuern versteht und ich fragte dich nun: Theages, nach welcher Kunde fühlst du ein Bedürfniß daß du deinen Vater dieserhalb tadelst, er wolle dich nicht Leuten zuführen welche sie dir beizubringen vermöchten? Was würdest du

*) Da καὶ ἕτερα im Bodl. (und Vatic. Θ) fehlt, so dürfte es aus dem Text zu entfernen sein.

mir da antworten, wie sie bezeichnen? Nicht wahr, als die Steuermannskunst?

Theages. Ja.

Sokrates. Gesetzt aber, du trügest nach derjenigen Begehr vermöge welcher wir Wagen steuern*), und tadeltest in dieser Hinsicht deinen Vater, was würdest du mir da auf meine Frage, was für eine es denn eigentlich sei, antworten? nicht wahr, die Kunst des Wagenlenkens?

Theages. Ja.

Sokrates. Diejenige Weisheit nun aber nach deren Besitze du jetzt in Wirklichkeit trachtest, ist sie etwa namenlos oder hat sie auch einen bestimmten Namen?

Theages. Ich glaube sie hat einen solchen.

4. (§. 10.) Sokrates. Kennst du nun zwar sie selbst, aber nicht den Namen? oder auch den letzteren?

Theages. Auch den letzteren.

Sokrates. Und wie ist der also? Sprich.

Theages. Ja, welchen andern Namen, Sokrates, sollte man ihr beilegen, als eben den der Weisheit selbst? [11b])

Sokrates. Ist denn nicht auch das Wagenlenken eine Art von Weisheit? oder scheint es dir ein Nichtwissen zu sein?

Theages. Nein.

Sokrates. Sondern vielmehr wirklich ein Wissen?

Theages. Ja.

Sokrates. Und zwar ein Wissen dessen wir uns wozu be-

*) Ganz auf dieselbe Weise wie Hollenberg S. 357 den griechischen Ausdruck ἄρματα κυβερνᾶν zu rechtfertigen sucht läßt sich auch der vorstehende deutsche vertheidigen. Jeder urtheile selbst, ob er ihn nicht trotzdem affectiert und sprachwidrig finden wird!

dienen, oder vermöge dessen wir was verstehen? Nicht wahr, Pferdegespanne zu lenken?

Theages. Ja.

Sokrates. Und ist nicht eben so auch die Steuermannskunst ein Wissen?

Theages. So scheint mir.

Sokrates. Und zwar dasjenige vermöge dessen wir Schiffe zu lenken verstehen?

Theages. Ja wohl dieses.

(§. 11.) Sokrates. Was für eine Weisheit oder ein Wissen ist denn nun dasjenige welches du dir zu erwerben trachtest, was ist der Gegenstand den wir vermöge seiner zu lenken verstehen?

Theages. Mir scheint, die Menschen.

Sokrates. Etwa die kranken Menschen?

Theages. Nicht doch.

Sokrates. Denn das ist vielmehr Sache der Heilkunst. Nicht wahr?

Theages. Ja.

Sokrates. Oder ist es diejenige Kenntniß und Einsicht vermöge deren wir Menschen die im Chor singen zu leiten verstehen?

Theages. Nein.

Sokrates. Sondern dieß ist vielmehr die Musikkenntniß? [12])

Theages. Freilich.

Sokrates. Oder die vermöge deren wir Menschen zu lenken verstehen die den Leibesübungen obliegen?

Theages. Nein.

Sokrates. Denn das ist vielmehr Sache der Turnkunst?

Theages. Ja.

(§. 12.) Sokrates. Was für Menschen also und die was thun? Bemühe dich mir dies anzugeben, gerade so wie ich dir beim Vorigen.

[p. 124.] Theages. Ueber die Menschen die im Staate leben, dünkt mich.

Sokrates. Leben denn etwa im Staate nicht auch die Kranken?

Theages. Ja, aber ich meine, nicht über diese allein, sondern auch über alle andern die im Staate leben.

Sokrates. Ob ich denn wohl verstehe welche Kunst du meinst? Denn du meinst nicht die, glaube ich, vermöge derer wir die Schnitter und die Winzer, die Säemänner und Pflanzer und die Drescher zu regieren verstehen. Denn die Kunst vermöge derer wir dieß verstehen ist die des Landbaues. Nicht wahr?

Theages. Ja.

Sokrates. Und auch die, denke ich, meinst du nicht vermöge derer wir Säger und Bohrende, Hobler und Drechsler alle insgesammt zu regieren verstehen. Denn das ist ja doch die Baukunst?

Theages. Ja.

Sokrates. Wohl aber ist es vielleicht diejenige vermöge derer wir nicht bloß über alle diese Leute, sondern auch über die Landleute, Baumeister und sonst alle Kunstverständigen sowie Nichtkunstverständigen, über alle Männer und alle Weiber zu gebieten verstehen, diese Einsicht ist es vielleicht die du die Weisheit schlechthin nennst.

Theages. Eben diese, Sokrates, hatte ich immer schon im Sinne.

5. (§. 13.) Sokrates. Kannst du mir nun sagen, hat Aegi-

sthos, der Mörder des Agamemnon, in Argos über die eben angegebenen Leute geherrscht, über alle Kunstverständigen und Nichtkunstverständigen, Männer und Weiber insgesammt, oder über andere?

Theages. Nein, sondern über diese.

Sokrates. Und wie ferner, nicht eben so Peleus, der Sohn des Aeakus, [13]) in Phthia?

Theages. Ja.

Sokrates. Und daß Periandros, der Sohn des Kypselos, einst Gebieter in Korinthos gewesen sei [14]) hast du doch auch schon gehört?

Theages. Allerdings.

Sokrates. Und zwar doch über eben dieselben Leute in diesem seinem Staate?

Theages. Ja.

Sokrates. Und wie? glaubst du nicht daß Archelaos, der Sohn des Perdikkas, der *) jüngst zur Herrschaft in Makedonien gelangt ist, [15]) über eben dieselben Leute gebietet?

Theages. Freilich.

Sokrates. Und über welche, meinst du wohl, habe Hippias, der Sohn des Peisistratos, [16]) einst in unserem Staate regiert? nicht auch über diese?

Theages. Wie anders?

(§. 14.) Sokrates. Sage mir nun, welch eine Benennung Bakis, [17]) die Sibylle [18]) und unser Landsmann Amphilytos [19]) führen? [20])

*) τούτων fehlt bei Ficinus und ist mit Recht als Dittographie von Schleiermacher, Beck, den Zürchern und Hermann weggelassen und von Knebel und Wagner eingeklammert worden; Ast und Stallbaum wollen τοῦτον.

Theages. Nun, welchen anderen, Sokrates, als Orakelsänger?

Sokrates. Richtig geantwortet! Und nun versuche mir auch in Bezug auf jene obigen Männer eben so zu antworten: welchen Namen führen Hippias und Periandros in Rücksicht auf eben jene ihre Herrschaft?

Theages. Ich glaube, Tyrannen oder Gewaltherrscher; denn welcher könnte es sonst sein?

Sokrates. Wer nun aber darnach trachtet über alle Menschen im Staate insgesammt zu herrschen, der trachtet doch wohl damit nach derselben Art von Herrschaft wie sie, also nach der Tyrannenherrschaft, und will selbst ein solcher Gewaltherrscher werden?

Theages. Offenbar.

Sokrates. Erklärtest du nun aber nicht daß du nach ihr trachtetest?

Theages. Ja, nach meinen eigenen Erklärungen kommt es so heraus.

[p. 125.] (§. 15.) Sokrates. Du Bösewicht, weil du uns also als Tyrann zu knechten trachtest hast du so lange schon deinen Vater getadelt daß er dich nicht in die Schule eines Tyrannenlehrers schicke! Und du, Demodokos, schämst dich nicht daß du es schon so lange weißt worauf sein Begehren gerichtet ist? Und obwohl du im Stande bist ihn dahin zu schicken wo er zum Meister dieser Weisheit, nach der ihn verlangt, gebildet werden könnte, mißgönnst du es ihm und willst ihn nicht dahin schicken! Aber nun, siehst du wohl, da er jetzt in meiner Gegenwart Klage über dich geführt hat, laß uns denn Beide gemeinsam berathen, in wessen Schule wir ihn schicken sollen, und wer Derjenige ist durch dessen belehrenden Umgang er wohl ein kundiger Tyrann werden möge. [21])

Demodokos. Ja, beim Zeus, Sokrates, darüber laß uns zu Rathe gehen! Denn hier scheint mir wirklich guter Rath theuer zu sein.

6. (§. 16.) Sokrates. Laß, mein Guter, wir wollen ihn (selbst) zuerst gründlich ausforschen.

Demodokos. So frage ihn denn.

Sokrates. Wie wäre es nun wenn wir uns dabei den Euripides in Etwas zu Nutze machten, mein Theages? Dieser nämlich [22]) sagt irgendwo:

Der Weisen Umgang macht Tyrannen weise nur.

Wie, wenn ihn da nun Jemand fragte: ja, Euripides, aber worin müssen denn Diejenigen weise und wessen kundig sein deren Umgang nach deiner Behauptung auch die Herrscher weise und kundig macht? Hätte er nämlich vielmehr gesagt:

Der Weisen Umgang macht Landwirthe weise nur,

und man legte ihm da nun die gleiche Frage vor, worin diese Weisen denn weise und wessen kundig sie sein sollen, so würde er doch wohl antworten: der Landwirthschaft. Nicht wahr?

Theages. Ja, nichts Anderes.

Sokrates. Und wenn er gesagt hätte:

Der Weisen Umgang macht die Köche weise nur,

und man fragte ihn wieder eben so, was würde er dann erwidern? Nicht wahr, in der Kochkunst müssen diese Weisen geschickt sein?

Theages. Ja.

Sokrates. Und wenn er endlich gesagt hätte:

Der Weisen Umgang macht die Ringer weise nur,

dann in der Ringkunst, nicht wahr?

Theages. Ja.

(§. 17.) Sokrates. Nun er aber gesagt hat:

Der Weisen Umgang macht Tyrannen weise nur,

was würde er nun wohl auf unsere Frage erwidern und welche Gegenstände würde er angeben?

Theages. Nun, beim Zeus! ich für mein Theil weiß es nicht.

Sokrates. Willst du denn daß ich es dir sagen soll?

Theages. Ja, wenn du willst.

Sokrates. Nun, es sind dieselben Gegenstände die Anakreon der Kallikrite *) zuschreibt; oder kennst du das Lied nicht?

Theages. Ja wohl kenne ich es. [23])

Sokrates. Nicht wahr also? Nach einem solchen Verkehr mit einem Manne trägst auch du Begehr, welcher ein Kunstgenosse der Kallikrite, der Tochter der Kyane, ist und der sich auf die Künste der Tyrannenherrschaft versteht, gerade wie es von ihr der Dichter behauptet, um auch deinerseits ein unumschränkter Gewaltherrscher zu werden über uns und unsern Staat?

(§. 18.) Theages. Schon lange, Sokrates, spottest du meiner und treibst dein Spiel mit mir. [24])

Sokrates. Wie so? Gibst du denn nicht selber an daß du nach derjenigen Weisheit trachtest vermöge derer du alle Bürger zu beherrschen vermöchtest? und wenn du dies thätest, was wärest du dann anders als ein Tyrann?

Theages. Ja, ich für meine Person möchte wohl, denke ich, recht gern ein unbeschränkter Gewaltherrscher sein, am Liebsten über alle Menschen, [p. 126.] und wenn das nicht angeht, doch über so viele als möglich, und auch du, sollte ich meinen, und alle an-

*) *Καλλικρίτη* aus Angel. u mit Bergk, Baiter, Hermann, Wagner statt *Καλλικράτη*.

dern Menschen möchten dieß gern, ja noch lieber vielleicht ein Gott sein.[25]) Aber doch ist es nicht dieß was ich als den Gegenstand meines Begehrens bezeichnen wollte.

Sokrates. Nun, was in aller Welt ist es denn wornach du trachtest? meinst du denn nicht das Herrschen über die Bürger?

Theages. Ja, aber nicht mit Gewalt und wie die Tyrannen, sondern mit ihrer eigenen freien Zustimmung, wie ja auch die anderen namhaften Männer im Staate.

Sokrates. Du meinst, wie Themistokles, Perikles, Kimon, und wer sonst sich bei uns als großer Staatsmann erwies?

Theages. Ja, beim Zeus! solche Leute habe ich im Auge.

7. (§. 19.) Sokrates. Wie nun, wenn du des Reitens kundig zu werden begehrtest, an wen würdest du dich da wenden zu müssen glauben, um ein großer Reiter zu werden? Doch wohl an keine Anderen als an die Bereiter?

Theages. Nein, beim Zeus!

Sokrates. Also an Leute welche selbst große Reiter sind, und denen beständig Pferde zu Gebote stehen, und die jedesmal so gut mit eigenen wie mit fremden Pferden umzugehen wissen.

Theages. Offenbar.

Sokrates. Und wie ferner? wenn du des Speerwerfens kundig und ein geschickter Speerschütze werden wolltest, würdest du da wohl nicht glauben zu den Meistern eben dieser Kunst gehen zu müssen, um selbst ein Meister in ihr zu werden, also zu solchen Leuten welchen beständig Speere zu Gebote stehen und die allemal so gut mit eigenen wie mit fremden Speeren[26]) umzugehen wissen?

Theages. So scheint mirs.

(§. 20.) Sokrates. Gut, so sage mir denn: da du nun

aber vielmehr ein geschickter Staatsmann werden willst, glaubst du da, um dies zu erreichen, dich an andere Leute wenden zu müssen, oder eben an jene genannten Männer selbst, welche selber große Staatsmänner sind und sich unaufhörlich mit ihrem eigenen Staate und vielen anderen Staaten zu schaffen machen, indem sie mit Staaten innerhalb und außerhalb Griechenlands in Verkehr treten, glaubst du da, sage ich, durch den Unterricht anderer Leute in den Dingen klug zu werden in denen diese es sind, und nicht durch den dieser selbst?

Theages. Ja, siehst du, Sokrates, ich habe wohl von den Reden vernommen die du führst,[27]) wie man sagt, daß die Söhne dieser großen Staatsmänner um Nichts tüchtiger seien als die der Schuster, und du scheinst mir darin ganz Recht zu haben, soweit ich es beobachten kann. Sieh, da wäre ich ja nun thöricht wenn ich glauben wollte, irgend einer von diesen könne mir seine eigene Weisheit mittheilen und sollte seinem eigenen Sohne sich hierin nicht nützlich gemacht haben, wenn er doch irgendwie im Stande wäre sich irgend einem anderen Menschen hierin nützlich zu machen.

8. (§. 21.) Sokrates. Was würdest du denn nun, mein Allerbester, wohl anfangen,*) wenn du selber schon einen Sohn hättest und dieser dir ähnlich zu schaffen machte, indem er dir erklärte, er wünsche ein tüchtiger Maler zu werden und dir, seinem Vater, Vorwürfe machte, daß du zu eben diesem Zwecke kein Geld an ihn

*) Genauer „mit dir selbst anfangen," d. h. „wie würdest du selbst dich anstellen, dir helfen?" Das χρήσαιο σαυτῷ in diesem Sinne ist aber auffallend, zumal da gleich hernach die Wendung wieder in ihrer gewöhnlichen Bedeutung gebraucht wird: ἔχοις ἂν αὐτῷ ὅ τι χρῷο. Dennoch darf andererseits σαυτῷ nicht mit Schleiermacher in αὐτῷ geändert werden, s. Stallbaum und Wagner z. d. St.

wenden wolleſt, und nun doch dabei von den Meiſtern dieſes Faches Nichts wiſſen und von ihnen nicht lernen wollte? oder ebenſo von den Flöten- oder Citherſpielern, wenn er ein Flöten- oder Citherſpieler werden wollte? Würdeſt du da wohl wiſſen was du mit ihm anfangen und wohin du ihn ſonſt ſchicken ſollteſt, wenn er von dieſen Leuten nicht lernen wollte? [26])

Theages. Nein, beim Zeus! ich wüßte es nicht.

(§. 22.) [p. 127.] Sokrates. Und nun, da du es ganz eben ſo ſelbſt gegen deinen Vater machſt, wunderſt du dich und tadelſt ihn, wenn er nicht weiß was er mit dir machen und wohin er dich ſchicken ſoll? Wohlan, laß uns alſo doch lieber dich jedem beliebigen [in Staatsſachen] *) tüchtigen Athener zuführen, der dich unentgeltlich in die Lehre nehmen wird, **) und ſo wirſt du nicht bloß kein Geld koſten, ſondern auch bei der großen Mehrzahl der Menſchen ***) viel mehr in Ehren ſtehen als wenn du dem belehrenden Umgange irgend eines Anderen dich anſchlöſſeſt.

Theages. Nun, und wie, lieber Sokrates? Biſt denn nicht auch du einer der tüchtigen Männer Athens? Wenn du alſo mir deinen Umgang vergönnen wollteſt, dann genügt mirs und ich ſuche nach keinem Anderen.

*) Wagner ſchließt τὰ πολιτικά aus ſprachlichen und ſachlichen Gründen in Parentheſe, es fragt ſich aber ob das nicht den Schriftſteller ſelbſt corrigieren heißt.

**) Das hier und gleich darauf noch einmal vom Lehrer ſtatt vom Schüler gebrauchte συνεῖναι tadelt Schleiermacher mit vollem Recht. Vom letztern vielmehr ſteht es auch in der Stelle welche hier der Verfaſſer benutzt hat, Vertheidigungsr. p. 19 z. E.

***) Hirſchig klammert ἀνθρώποις als unächt ein, es gilt aber auch hier wieder das Gleiche. Der Verfaſſer ſchreibt eben kein durchweg muſtergültiges Attiſch mehr.

Sokrates. Was ſagſt du da, Theages?

9. (§. 23.) Demodokos. Lieber Sokrates, [29]) was er da ſagt iſt gar nicht übel und gefällt auch mir ſehr wohl, denn ich für mein Theil würde es für den größten Fund erachten den mein Sohn machen könnte, wenn er an deinem Umgange Gefallen fände und du ihm denſelben vergönnen wollteſt. Ja, ich mag es kaum ausſprechen wie ſehr ich dies wünſchte, und ich begnüge mich daher euch Beide zu bitten, dich, (Sokrates,) du mögeſt ihm deinen Umgang vergönnen, und dich, (Theages,) du mögeſt dir keinen Anderen zum leitenden Umgang ausſuchen als den Sokrates; dann werdet ihr mich von vielen furchtbaren Sorgen befreien. Denn jetzt komme ich gar nicht aus der Angſt heraus um meinen Sohn und aus der Beſorgniß er könnte einem Anderen in die Hände fallen welcher nur geeignet dazu wäre ihn zu verderben.

(§. 24.) Theages. Gut, Vater, ſo brauchſt du jetzt nicht länger um mich in Angſt zu ſein, wenn anders du nur den Sokrates zu überreden vermagſt daß er meinen Wunſch mich ihm anzuſchließen gewährt.

Demodokos. Nun, das lobe ich mir. Lieber Sokrates, nur mit dir alſo habe ich noch weiter zu reden. Höre, ich bin bereit, um es mit kurzen Worten zu ſagen, mich ſelbſt und meine ganze Habe dir als dein eigenſtes Eigenthum, kurz Alles, weſſen du nur immer bedarfſt, hinzugeben, wenn du dich meines Theages hier annehmen und ihm alle die Förderung angedeihen laſſen willſt welche du angedeihen zu laſſen vermagſt.

10. (§. 25.) Sokrates. Lieber Demodokos, daß du die Sache mit ſo großem Eifer betreibſt wundert mich nicht, wenn anders du wirklich glaubſt daß dein Sohn unter meinen Händen am Beſten gedeihen werde; denn ich wüßte nicht was man mit größerem Eifer betreiben könnte als daß der eigene Sohn ſo tüchtig als mög-

lich würde; wodurch du aber zu diesem Glauben gekommen bist daß ich besser im Stande sein werde deinem Sohne dazu zu verhelfen daß er ein tüchtiger Staatsbürger werde als du selbst, und woher er selber zu dem gleichen Glauben gekommen ist, darüber wundere ich mich gar sehr. Denn einmal bist du älter als ich, und fürs Zweite hast du bereits viele und die höchsten obrigkeitlichen Aemter unter den Athenern bekleidet und stehst bei der Anagyrasiern, zu deren Bezirk du gehörst, bei Weitem am Höchsten in Ehren, und auch bei der übrigen Bürgerschaft so sehr wie nur irgend Jemand, an mir dagegen wird keiner von euch Beiden dergleichen gewahr. (§. 26.) Oder wenn denn doch unser Theages hier von dem belehrenden Umgange der Staatsmänner Nichts wissen will, sondern nach anderen Leuten sucht, die sich dafür ausgeben jungen Männern die nöthige Bildung ertheilen zu können, so sind ja hier der Keer Prodikos, der Leontiner Gorgias, der Akragantiner Polos [30]) und viele andere Leute, [p. 128.] die so weise sind daß sie von Stadt zu Stadt umherziehen und (überall) die edelsten und reichsten Jünglinge bereden, denen es freisteht welchem von ihren Mitbürgern sie wollen sich unentgeltlich zuzugesellen — die bereden sie nun die Gesellschaft Jener zu verlassen, sich ihnen zuzugesellen, ihnen noch obendrein gar große Geldsummen als Ehrensold dafür zu bezahlen und ihnen noch dazu Dank dafür zu wissen*) (daß sie dieselben zu ihrem belehrenden Umgange zulassen). (§. 27.) Den einen oder anderen von ihnen wäre es also billig gewesen wenn dein Sohn und du mir vorgezogen hättet und nicht mich ihnen. Denn ich ver-

*) Ich habe hier die Stelle ganz so übersetzt wie es mit der in der Vertheidigungsrede, aus der sie abgeschrieben, von unserm Uebersetzer S. 703 f. geschehen ist, d. h. natürlich nur so weit beide Stellen wörtlich übereinstimmen. S. d. Einl. S. 535.

stehe von allen jenen ihren schönen und herrlichen Kenntnissen Nichts, so gern ich es auch möchte, sondern ich erkläre ja selber beständig daß ich, geradezu gesagt, Nichts weiß und mich auf Nichts verstehe außer auf ein sehr geringes Feld des Wissens, nämlich auf das der Liebeskunst. In dieser Kunst freilich glaube ich*) stark zu sein im Vergleich zu allen früher wie zu allen jetzt lebenden Menschen. [31])

(§. 28.) Theages. Siehst du, Vater! Sokrates scheint mir gar keine große Lust**) zu haben irgendwie mit mir zu verkehren. Wenn er nur will, ich für mein Theil wäre ja bereit dazu, aber er treibt ja offenbar in diesen Worten sein Spiel mit uns. Denn ich weiß ja von meinen Altersgenossen und den wenig Aelteren manche welche, bevor sie mit ihm umgiengen, zu Nichts nütze waren, seitdem sie aber sich dieses Umganges erfreuten, jetzt in gar kurzer Zeit offenbar trefflicher geworden sind als alle die denen sie zuvor nachstanden. [32])

Sokrates. Weißt du nun auch wohl wie dies zugeht, Sohn des Demodokos?

Theages. Ja, beim Zeus! es geht so damit zu daß, wenn du nur willst, auch ich im Stande sein werde es eben dahin zu bringen wie sie.

11. (§. 29.) Sokrates. Nein, mein Guter, sondern du bist ganz im Unklaren darüber wie es damit zugeht, ich aber

*) προσποιοῦμαι Hirschig nach den Zürchern statt ποιοῦμαι, und in der That würde Platon selbst wohl ohne Zweifel so geschrieben haben, warum aber der Verfasser des Theages, ist nicht abzusehen. Vgl. Stallbaum z. d. St.

**) Mit Recht haben Knebel, Bekker und Hermann das ἔτι, welches auch in dem Palat. Vatic. e fehlt, eingeklammert und die Zürcher es ganz weggelassen.

will es dir sagen. Es begleitet mich nämlich durch göttliche Fügung [33]) — und das hat bei mir schon von Kind auf angefangen — ein wunderbares Etwas. Dies ist nämlich eine Stimme welche jedesmal, wenn sie sich kund gibt, von Dem was ich eben im Begriffe bin zu betreiben abredend sich vernehmen läßt, zuredend aber verhält sie sich niemals,*) und auch wenn einer meiner Freunde mir ein Vorhaben mittheilt und diese Stimme sich dann bei mir hören läßt, mahnt sie eben von diesem Vorhaben ab und läßt ihn dasselbe nicht ausführen. (§. 30.) Und dafür kann ich euch Zeugen bringen. Ihr kennt ja den schönen Charmides, den Sohn des Glaukon. [34]) Dieser nun theilte mir einmal mit, er habe vor sich einzuüben, um im Wettlauf bei den nemeischen Spielen aufzutreten; und kaum hatte er angefangen mir zu sagen daß er sich üben wolle, da ließ sich die Stimme vernehmen, und ich hielt ihn daher von seinem Vorhaben zurück, indem ich ihm sagte: „mitten in deiner Rede ertönte mir jene Stimme des Dämonischen**), laß also lieber das Ueben!" Vielleicht, meinte er, will sie dir nur verkünden daß ich den Preis nicht davon tragen werde; wenn das aber auch nicht der Fall ist, so kann es mir ja doch nur Nutzen bringen wenn ich mich diese Zeit hindurch übe. Und darauf hin übte er sich denn auch wirklich, [p. 129.] und nun ist es der Mühe werth ihn selbst zu fragen wie diese Einübung für ihn abgelaufen ist. (§. 31.) Wenn ihr aber den Kleitomachos, den Bruder des Timarchos, fragen wollt,***)

*) Auch hier habe ich mich eng an die Uebers. der Apologie von Georgii S. 731 binden zu müssen geglaubt.

**) Man könnte hier vielleicht geradezu für den Deutschen verständlicher übersetzen „meines Schutzgeistes."

***) Nicht übel vermuthet Wagner ἐρεσθε statt ἐρώσθαι „Wenn ihr aber lieber wollt, so fraget u. s. w." Allein auch hier kommt die Nachlässigkeit der Ausdrucksweise vielleicht wieder

was Timarchos zu ihm sagte, als er gerade auf dem Weg war durch Henkers Hand zu sterben*) in Gemeinschaft mit dem Wettläufer Euathlos, der ihn auf seiner Flucht bei sich aufgenommen hatte — so nämlich sprach er zu ihm.

Theages. Nun?

Sokrates. Kleitomachos, sprach er, ich gehe jetzt in den Tod, weil ich dem Sokrates nicht folgen wollte. Und was meinte denn wohl Timarchos? Ich will es euch sagen. Als er und Philemon, der Sohn des Philemonides, vom Trinkgelage aufstanden, um Nikias, den Sohn des Herosfamandros umzubringen, wußten sie zwar nur beide allein um diesen Anschlag, Timarchos aber sagte im Aufstehen zu mir: was meinst du dazu, Sokrates? ihr trinkt, ich aber muß mich anderswohin aufmachen, doch werde ich bald wieder zurückkommen, wenn ich kann. (§. 32.) Da wurde die Stimme bei mir laut, und ich sprach zu ihm: geh nicht weg, denn mir kommt wieder jenes mein dämonisches Zeichen. Und er blieb wirklich noch. Nach einiger Zeit aber rüstete er sich wieder zum Gehen und sprach: nun will ich gehen, Sokrates. Da hörte ich wieder jene innere Stimme, und sofort nöthigte ich ihn daher zu bleiben. Das dritte Mal endlich stand er, weil er nicht wollte daß ich es

auf Rechnung des Schriftstellers selbst und nicht der Abschreiber. Ich habe dieselbe daher lieber im Deutschen nachgebildet.

*) Oder: „als er geraden Weges ins Gefängniß seinem Tode entgegengieng." Jedenfalls ist nämlich δαιμονίου mit Baiter entweder in δημίου oder noch besser in δημοσίου zu verbessern, und Letzteres ist in Baiters 3. Ausg. so wie von Hermann in den Text gesetzt, δημοσίου selbst kann aber sowohl der Genetiv von δημόσιον „Gefängniß" als von δημόσιος „Henker" sein.

merken sollte, auf, ohne mir diesmal ein Wort zu sagen und vielmehr so daß ich wirklich Nichts davon merkte, indem er den Augenblick ablauerte wo ich meine Aufmerksamkeit auf etwas Anderes gerichtet hatte. So gieng er also davon und verübte die That für welche er nun den Tod erleiden sollte. Deßhalb sagte er seinem Bruder dasselbe was ich jetzt euch, daß er nun sterben müsse, weil er mir nicht gefolgt sei. (§. 33.) Eben so könnt ihr in Bezug auf die Ereignisse in Sikelien [35]) von Vielen hören was ich über den Untergang des Heeres vorausverkündet habe, und so überhaupt alles Vergangene von Denen die es wissen. Jetzt aber könnt ihr selbst eine Probe davon erhalten, ob dies Zeichen die Wahrheit sagt. Denn bei dem Abgange des schönen Sannion zum Heere kam es mir wieder, der jetzt mit Thrasyllos ins Feld gerückt ist gegen Ephesos und Jonien, und daher bin ich überzeugt daß er entweder bei dieser Gelegenheit umkommen oder doch*) ein dem ähnliches Unglück erleiden wird, ja ich bin auch wegen des anderen Heeres**) sehr in Sorgen. [36])

12. (§. 34.) Dies Alles habe ich euch deßhalb mitgetheilt weil die Einwirkung dieses dämonischen Zeichens auch darüber Alles entscheidet wen ich zu meinem näheren Umgange zulassen soll. Denn Vielen ist es entgegen, und für diese ist es dann unmöglich aus diesem Umgange Nutzen zu ziehen, so daß ich mich denn auch nicht herbeilassen darf ihnen denselben zu gewähren. Vielen Andern aber tritt es zwar nicht hindernd in den Weg, aber es erwächst ihnen trotzdem kein Nutzen von dem Verkehre mit mir, und nur die welchen die Kraft dieses göttlichen Zeichens wirklich zu Hülfe

*) γ' ἐλᾶν mit Hermann statt ἐλᾶν, da der Bodl. γελᾶν hat. Der Ausdruck ist übrigens wieder unclassisch.

**) στρατείας statt πραγματείας mit Hermann aus dem Bodl. und Vatic. Θ.

kommt bei ihrem Umgange mit mir sind es, wie du es ja eben auch schon an ihnen bemerkt hast, welche auf der Stelle rasche Fortschritte machen. Aber auch von diesen so Fortschreitenden ist wiederum nur bei einem Theile diese Förderung fest und bleibend, während viele Andere, [p. 130.] so lange sie mit mir zusammenleben, wunderbar zunehmen im Guten, wenn sie aber mich verlassen, bald wieder vor keinem Anderen sich auszeichnen.

(§. 35.) So ist es einst dem Aristeides, dem Sohne des Lysimachos, Sohnes des Aristeides, [37]) ergangen: so lange er mit mir zusammengelebt hatte, war er überaus fortgeschritten in kurzer Zeit, dann aber mußte er Kriegsdienste thun und zu Schiffe fort. Als er nun zurückkam traf er in meiner Umgebung auch den Thukydides, den Sohn von Thukydides' Sohne Melesias. Dieser letztere nun aber war Tages zuvor im Gespräche mit mir etwas zusammengerathen. Wie also nun Aristeides mich erblickte begann er, nachdem er mich begrüßt und von andern Dingen mit mir gesprochen hatte: von Thukydides aber höre ich ja, Sokrates, daß er ordentlich vornehm thut gegen dich und mit dir zürnt, recht als ob er der Mann dazu wäre. — So ist es, erwiderte ich. — Wie, versetzte er, weiß er denn nicht was für ein Bursche*) er war bevor er deines Umganges genoß? — Bei den Göttern! es scheint nicht so, antwortete ich. — (§. 36.) Ja, fuhr er fort, aber es geht auch mir selbst lächerlich genug, lieber Sokrates. — Wie so denn? fragte ich. — Bevor ich zu Schiffe gieng, entgegnete er, konnte ich es in kunstvoller Wechselrede mit Jedermann aufnehmen und stand offenbar Keinem im Reden nach, so daß ich auch den Umgang mit den geistreichsten Leuten begierig aufsuchte; [38]) jetzt aber ziehe ich mich im

*) Wörtlich „Sklave", eine von der Feinheit des ächten Platon sehr abweichende Ausdrucksweise.

Gegentheile scheu zurück, so bald ich merke daß ich es mit einem hochgebildeten Manne zu thun habe, so sehr schäme ich mich meiner eigenen geistigen Armseligkeit. — Hat denn, fragte ich ihn weiter, jene deine Fähigkeit dich so plötzlich verlassen oder allmählich? — Allmählich, versetzte er. — (§. 37.) Als du sie aber besaßest, sprach ich, hast du sie dir damals dadurch angeeignet daß du von mir das Eine oder Andere lerntest, oder auf welche*) andere Weise? — Ja, Sokrates, antwortete er, da muß ich dir Etwas sagen was bei den Göttern! unglaublich klingt und dennoch wahr ist. Gelernt habe ich nämlich in der That nie Etwas von dir, wie du ja auch selber weißt, aber Fortschritte machte ich so oft ich mit dir zusammen war, ja wenn ich auch nur in Einem Hause mit dir war und nicht in Einem Zimmer, noch mehr freilich wenn das Letztere der Fall war, und, wie mich dünkte, weit mehr wenn ich in diesem Falle bei deinem Reden dich auch anblickte als wenn ich anderswohin sah, und weitab am Besten und Meisten endlich, wenn ich auch neben dir saß und dich anfassen und berühren konnte.[39]) Nun aber, schloß er, ist jene meine ganze Fertigkeit entschwunden.

13. (§. 38.) So ist es also, Theages, mit meinem Umgange beschaffen: wenn es dem Gotte genehm ist, so wirst du gar starke und rasche Fortschritte durch ihn machen, sonst aber nicht. Siehe also wohl zu ob es nicht sichrer für dich ist bei einem von denjenigen Leuten deine Bildung zu suchen die es in ihrer eignen Gewalt haben, welche Förderung sie Andern gewähren wollen, als bei mir**) es hinzunehmen wie es eben kommt.

[p. 131.] Theages. Mich dünkt, lieber Sokrates, wir machen es so: wir erproben im Umgange mit einander diese deine

*) τίνι nach Wagners Vermuthung statt τινι.
**) ἐμοὶ statt ἐμοῦ nach Hermann, was auch Wagner billigt.

dämonische Stimme. Und wenn sie sich uns günstig zeigt, dann ist es am Besten,*) wo aber nicht, dann pflegen wir auf der Stelle von Neuem Rath, was wir thun sollen, ob ich mich einem Andern anschließe, oder ob ich versuche jenes dir innewohnende Göttliche selbst durch Gebete und Opfer, und was sonst die Wahrsager vorschreiben, mir geneigt zu machen.

Demodokos. Setze dem Jünglinge Nichts weiter hierauf entgegen, mein Sokrates, denn wohl gesprochen hat Theages.

Sokrates. Nun gut, wenn es euch denn scheint wir müßten es so machen, so wollen wir's thun.

*) Dies ταῦτα βέλτιστα hat Hirschig eingeklammert, bemerkt indessen selbst: sed num auctor graece scivit?

Anmerkungen zum Theages.

1) Vgl. hiezu und zum Vorhergehenden Phaidon §. 4. (Stallbaum.)

2) Auf dem Wege in jene Halle verhalten sie sich also stumm wie die Fische. (Stallbaum.) Denn erst das Folgende wird offenbar in ihr gesprochen. Um so mehr muß man sich wundern daß dasselbe ohne jede Ueberleitung, etwa „Höre also!" oder dergl. beginnt. (Steinhart S. 442.)

3) Was Schleiermacher an dieser Stelle tadelt würde eben auch an einer unzweifelhaft platonischen, Gesetze VII. p. 765 z. E §. 363, zu tadeln sein, bemerkt nach Heindorf (z. Soph. §. 40) ganz richtig Socher (S. 94. Anm.), hat aber eben damit selbst die Stelle bezeichnet welche hier der Nachahmer benutzt hat. Ob ferner im Uebrigen diese Rede des Demodokos so unpassend ist wie sie Stallbaum (p. 222. 232) findet, und ob er und Steinhart (S. 441) mit Recht eine Unsicherheit der Charakterzeichnung darin erkennen daß derselbe hier als schlichter Landmann und hernach (§. 25) als ein hochgeachteter Staatsmann dargestellt wird, kann füglich unentschieden bleiben, vgl. Hollenberg S. 362.

4) Mit „Bezirk" habe ich das griechische Demos übersetzt, s. Anm. 252 zu den Gesetzen. Sonderbar ist die Behauptung von Stallbaum und Wagner, Demodokos und Theages seien aus dem Peiräeus. Denn sie gehören nach §. 25 vielmehr zum Demos Anagyrus, welcher sonach höher lag als die Stadt Athen. Wohl aber scheint Theages, wie H. Müller bemerkt, bereits mündig oder

genauer zwischen 18 und 20 Jahren zu sein, da er bereits Bezirksgenossen hat, also schon in das Bürgerregister und damit in einen bestimmten Demos eingetragen ist und offenbar bereits beabsichtigt bald als Redner in der Volksversammlung aufzutreten (vgl. d. Einl. z. ersten Alkib. S. 354. 458 f.), wozu ihm eben (s. §. 18. 26) der Unterricht eines Sophisten behülflich sein soll, vgl. d. Einl. z. Protag. S. 5 ff. Diese Redefertigkeit ist eben die „Weisheit" nach welcher er zunächst begehrt.

5) Indem es für den um Rath Gefragten, wie die Scholien z. d. St. bemerken, eine heilige Pflicht ist seinen Rath nach bestem Gewissen und ohne Rücksicht auf den eignen Vortheil zu ertheilen.

6) Da Sokrates hievon hernach (§. 6) aber doch gleich wieder abgeht, so hat dies Alles hier weiter keinen Zweck, als den eine Reminiscenz aus Phaidros p. 237 B (S. 92 der Uebers.) anzubringen, wie schon Heindorf sah.

7) Sokrates erscheint offenbar als ein genauer Freund des Demodokos, denn offenbar nur deßhalb erklärt letzterer ihn §. 4 z. E. für verpflichtet ihm in dieser Sache Rath zu ertheilen. Daß trotzdem Sokrates den Namen von Demodokos Sohne nicht weiß, erscheint immerhin etwas auffällig, obwohl es sich allenfalls zurechtlegen läßt.

8) Theages läßt sich etwa durch „Gottwalt" übersetzen. (H. Müller.)

9) S. d. Anm. 6 z. Kleitophon.

10) Das hat nun freilich Demodokos nicht gethan, aber er ist doch sofort §. 6 z. E. auf den Vorschlag des Sokrates, den Theages hiernach erst zu fragen, eingegangen. (Knebel.)

11) Das Folgende erinnert stark und nicht zu seinem Vortheil an Alkib. I. §. 43 ff. (Schleiermacher.) Vgl. Anm. 12.

11 b) Vgl. Protag. §. 9.

12) Besser im ersten Alkib. §. 44: die Kunst des Chorlehrers. (Schleiermacher.)

13) Der Vater des Achilleus.

14) S. Duncker Gesch. des Alterth. IV. S. 14 ff. E. Curtius Griech. Gesch. I. S. 227 ff.

15) Nämlich 413 v. Chr. S. d. Anm. z. Gorg. S. 304 der Uebers. vgl. Anm. 12 zu Alkib. II u. d. Einl. z. d. letztern Dial.

S. 462. Da die gegenwärtige Unterredung zwischen Sokrates, Demodokos und Theages ins Jahr 410 oder 409 fällt (s. S. 534 u. Anm. 36), so bezieht sich dies „jüngst" auf einen mehrere Jahre frühern Zeitpunkt, dies läßt jedoch der griechische Sprachgebrauch zu. (Stallbaum.) Vgl. d. Einl. z. Gorg. S. 248.

16) Warum nennt nicht Sokrates eben so gut den Peisistratos selbst? Und „wie werden hier übrigens die Tyrannen gehäuft!" (Schleiermacher.)

17) Die Scholien zu Aristoph. Vögeln 962 und Frieden 1171 unterscheiden drei Seher dieses Namens, einen Böoter, einen Arkader und einen Athener: höchst wahrscheinlich war jedoch der erste der berühmteste und gab für die anderen erst den Namen als Appellativum her. Unter dem Namen des Bakis (unter dem bekanntlich auch Göthe Weissagungen gedichtet hat) existierten eine Menge von Orakeln, s. bes. Herod. VIII, 20. 77. 86. IX, 49 vgl. Paus. X, 12, 11. (Wagner.)

18) Der Verfasser kennt also gleich älteren Schriftstellern, z. B. Herakleitos Fragm. 9 Schleierm. (10. Mullach) und Plat. Phaidr. p. 244. §. 47. vgl. Strab. XIV. p. 645, nur Eine Seherin dieses Namens: Spätere unterscheiden wiederum mehrere, so z. B. Paus. X, 12, 8 ff. Aelian. Verm. Gesch. XII, 35. Schol. z. Aristoph. Vögeln u. z. Plat. a. O.

19) Ein berühmter Wahrsager zu Peisistratos Zeit. Herod. I,62 nennt ihn aber einen Akarnanier. Entweder folgt also der Verfasser des Theages einer anderen Ueberlieferung oder Amphilytos war zwar von Geburt ein Akarnanier, lebte aber in Athen, oder endlich bei Herod. ist nach Valckenaers Vorschlag „Acharneer" (aus dem Demos „Acharnä") statt „Akarnane" zu lesen. (Stallbaum.)

20) Schleiermacher u. A. tadeln diese Zwischenfrage als unnütz zur Sache, Knebel und Hollenberg S. 356 entschuldigen sie als wohlgeeignet dazu den Theages darauf hinzuführen daß er auf die folgende Frage unverblümt „Tyrannen" antwortet. Allein in wie fern der Umstand daß es ganz unverfänglich ist jene Personen „Orakelsänger" zu nennen es dem Theages irgendwie leichter machen, ihn dazu reizen oder zwingen oder darüber hinweghelfen soll die andern vorhergenannten ohne Umschweif als Tyrannen (Gewaltherrscher) zu bezeichnen, das, gestehe ich, liegt für mein Fassungsvermögen zu tief, eben so die angeblich „unverkennbare" Beschämung des Theages, welche Hollenberg (S. 362) in §. 17. 18 findet.

21) Wenn hier Sokrates in Einem Athem zuerst sich anstellt als ob er den Sohn wegen seiner Lust Tyrann zu werden und dann, als ob er den Vater, weil dieser ihm hierin nicht willfahren will, schelte, und der letztere denn auch sofort auf diesen Scherz eingeht, so vermag ich dies nicht mit Steinhart u. A. im Gegensatz zu Schleiermacher tadelfrei zu finden noch das folgende „Laß, mein Guter u. s. w." anders denn als einen höchst plumpen Uebergang zu bezeichnen.

22) Nach mehreren Zeugnissen der Alten vielmehr Sophokles in „Aias der Lokrer". Indeß wenn dies ein Irrthum ist, so begeht ihn nicht unser Verfasser allein, sondern er hat ihn wohl aus dem Platon, s. Staat VIII. p. 568 — S. 461 der Uebers. — (Schleiermacher.) Vgl. Nauck, Tragicorum Graec. Fragmm. p. 105.

23) Wir aber kennen es weiter nicht. Offenbar jedoch redete Anakreon in demselben von einer Tyrannei welche die von ihm besungene Schöne über die Herzen der Männer ausübe. Vgl. auch Bergk Poetae lyrici Graeci p. 799. Fragm. 118.

24) Das konnte freilich, wie Schleiermacher erinnert, Theages auch schon lange merken; aber in der That hat ihm ja Sokrates bisher noch keine Zeit gelassen dies, so wie das was weiter folgt, zu sagen, indem er ja §. 15, ohne eine weitere Antwort des Jünglings abzuwarten, sich an dessen Vater wandte, und dann §. 16 f. ihn mit Fragen förmlich überhäufte. (Knebel.) Wie sehr freilich diese Häufung zu tadeln ist, darüber s. d. Einl. S. 537 f.

25) „Hier ist Theages Copie des Alkibiades, und zwar des doppelten, s. Alkib. II. §. 6 und Alkib. I. §. 4 ff. Nur das Gottwerdenwollen nimmt er sich noch voraus." (Schleiermacher.) Wie gut oder schlecht dies Alles aber zu seiner übrigen Charakteristik stimmt (vgl. Steinhart S. 441. Schleiermacher S. 173), mag unerörtert bleiben.

26) Von den Bereitern hieß es vorher ganz passend daß sie mit eignen und fremden Pferden umzugehen wissen; daß aber hier von den Speerwerfern eben so gesagt wird sie wissen mit eignen wie mit fremden Speeren zu werfen ist eine alberne Wiederholung, da ja darauf gar Nichts ankommt. (Schleiermacher.) Ueberdieß

bemerkt Teuffel, unter Beziehung auf seine Erörterung in Pauly's Real-Enc. I, 1. S. 124, daß die starke Betonung dieser Waffe mit ein Beweis des nachclassischen Ursprungs der Schrift sei. Dagegen will weder die Aehnlichkeit noch der Contrast mir einleuchten welche Hermann (S. 429. 598. Anm. 246) zwischen §. 19 f. und Alkib. I. §. 43 ff. Vertheidigungsr. p. 20 findet.

27) S. Protag. p. 319 f. §. 27 ff. Men. p. 93 f. (S. 483 ff. der Uebers.) vgl. Gorg. p. 515 ff. (S. 383 ff. der Uebers.) Alkib. I. p. 118 f. §. 30 f.

28) Diese Anrede des Sokrates soll nach Hollenberg (S. 362) wieder ganz unverkennbar zur Beschämung des Theages dienen. Wie unmotiviert aber dieser Beschämungsversuch ist erhellt aus dem in der Einl. S. 538 Bemerkten. Und so hat Hermann (S. 429) ganz Recht, daß ihm nicht die wahre Beschämung zu Theil, indem er nicht zur Einsicht seines Unrechts gebracht, sondern durch einen offenbaren Mißbrauch der Ironie mit perfiden Rathschlägen zum Besten gehalten wird. Selbst H. Müller (S. 465) muß zugeben daß Sokrates ihn in dem Glauben läßt als werde er bei ihm selber das finden was er bei den Sophisten sucht (s. Anm. 4), und entschuldigt dies damit daß Sokrates sich auf sein Dämonion verlasse, welches, wenn dies überhaupt möglich, den Jüngling schon auf andere Wege führen werde. Dabei hat aber Müller leider vergessen daß er ja selbst den vom Dämonion handelnden Abschnitt größtentheils als unplatonisch verworfen hat.

29) Vgl. zum Folgenden Laches p. 200. S. 560 f. der Uebers.

30) Ueber Prodikos s. d. Anm. z. Phaidr. S. 128 d. Uebers. u. d. Anm. 31 z. Protag., über den Gorgias nebst seinem Schüler Polos das platonische Gespräch seines Namens.

31) Mit Recht nahm an dieser Stelle schon Heindorf Anstoß. „Der gute Nachahmer bedachte nicht daß im Lysis, Phaidros und Gastmahl, wo sich die ganze Erörterung um das Wesen der Liebe dreht, die Bezeichnung des Sokrates als eines Erotikers gar nicht mißverstanden werden konnte, hier dagegen, wo sie ohne alle Erklärung und Motivierung auftritt, ganz unverständlich bleiben, ja, wegen der naheliegenden Mißdeutung, auf einen Vater der es gut mit seinem Sohne meinte sogar abschreckend wirken mußte." (Steinhart S. 438.)

32) Vgl. Theait. p. 150. S. 172 der Uebers.

33) Wenn Hollenberg (S. 360) u. A. die Richtigkeit von Schleiermachers (S. 71) Bemerkung nicht einzusehen vermocht haben, daß das was Platon „göttliche Fügung" nennt Nichts mit dem Dämonion zu thun habe, so ist zuzugeben daß Platon selbst recht wohl das letztere von der ersteren herleiten konnte, wie aus der gründlichen Auseinandersetzung erhellt welche Zeller Phil. d. Gr. 2. Aufl. II a. S. 372 ff. Anm. 5 über den Sinn und Gebrauch dieser Formel bei ihm gibt, aber Thatsache ist doch daß er es nie wirklich gethan hat.

34) Bruder von Platons Mutter, bekannt aus dem nach ihm benannten Dialog. Die auf ihn wie mit dem Finger hinweisende Bezeichnung „da den — Charmides" ist gewiß nicht mit Wagner buchstäblich zu nehmen, als ob er gegenwärtig wäre.

35) Vgl. Thukyd. VI, 8 ff.

36) Ueber diesen Feldzug im Jahre 409 oder wahrscheinlicher 410 v. Chr. s. Xenoph. Griech. Gesch. I, 2. Diod. XIII, 64. „Zweifelhaft ist aber ob der Verfasser bloß an die blutige Niederlage welche Thrasyllos vor Ephesos durch Tissaphernes und die Syrakuser erlitt (Xenoph. a. O.) oder noch weiter voraus deutend an die Schlacht am Ziegenflusse (405) gedacht hat. Der Wortlaut spricht für die erstere Annahme." (Steinhart.) Thrasyllos ward nach der Schlacht bei den Arginusen (406) mit seinen Mitfeldherrn verurteilt und hingerichtet.

37) Uns aus dem Laches bekannt. Auch der junge Thukydides wird im Folgenden aus eben diesem Dialog „recht bei den Haaren herbeigezogen." (Steinhart S. 465.)

38) Fast kommt es hier so heraus als ob die Gabe bloßer gebildeter Unterhaltung Dasjenige wäre was Sokrates' Schüler von ihm lernen (Stallbaum p. 222. Steinhart S. 439), indessen mag mit dieser Behauptung denn doch dem Verfasser zu viel gethan sein.

39) Der Scherz im Gastmahl p. 175. S. 291 der Uebers. ist hier zu buchstäblichem Ernst gemacht. (Stallbaum.)

Die Nebenbuhler.

Einleitung.

Die Aechtheit der Liebhaber, wie das Gespräch in unseren Handschriften bezeichnet wird, oder richtiger der Nebenbuhler, wie Diog. Laert. (III, 59. IX, 37) und Proklos (z. Eukl. p. 19) es nennen, ward schon im Alterthum (s. S. 261) angezweifelt und wird heutzutage von Niemandem mehr vertheidigt.*) Wie zuerst Socher**) hervorhob, zerfällt es in zwei Theile, einen negativen und einen positiven. In dem ersten (§. 1—15) wird gezeigt daß die Philosophie nicht in Vielwisserei, ja nicht einmal in der Erforschung der höchsten Grundsätze aller Künste und Wissenschaften, in dem zweiten (§. 16—21) wird dargethan daß sie vielmehr in Gerechtigkeit und Besonnenheit oder, was Dasselbe sagen wolle, in der allein ihren Besitzer in den wichtigsten Dingen wahrhaft tüchtig und brauchbar machenden Kunst der Haus- und Staatsverwaltung bestehe. Das Hauptgewicht scheint dabei übrigens der Verfasser auf den ersten Theil zu legen, da er dessen Ergebniß als Ergebniß des ganzen Gesprächs am Schlusse (§. 22) noch einmal hervorhebt. Schon dieser Gesammtinhalt ist nun nicht einmal sokratisch, da Sokrates sich ja von der eigentlichen Staatsverwaltung durchaus fern hielt, geschweige denn platonisch, noch mehr aber gilt dies von seiner Ausführung, die von Fehlschlüssen, Uebereilungen und Mißgriffen aller Art förmlich strotzt, worüber die Anmerkungen das Genauere nachweisen werden. Auch die Charakterzeichnung ist gänzlich unbefriedigend (s. Anm. 6. 30), und Nachahmungen bestimmter Stellen platonischer und auch pseudoplatonischer Dialoge, namentlich des ersten Alkibiades, sind nicht zu verkennen (s. Anm. 6. 6 b. 7. 21. 24. 27. vgl. 8. 10. 12), obwohl sie nirgends so plump auftreten wie im Theages, vor dem das Gespräch auch eine wirkliche wissenschaftliche Tendenz, nämlich eben die angegebene, voraus hat, so wenig zufriedenstellend dieselbe im Uebrigen ist. Auch hat die Darstellung immerhin eine gewisse Frische und Lebendigkeit, die Sprache ist rein, und stilistische Härten sind selten. Durch dies Alles unterscheidet sich der Dialog auch zu seinem Vortheil vom zweiten Alkibiades, mit dem er sich (s. diesen Dialog §. 9—17) in seinem trivialen, alles rein um seiner selbst willen gepflegte Wissen verachtenden Nützlichkeitsstandpunkte sonst noch am Meisten berührt. Wir mögen ihn daher weder mit Böckh*) demselben Verfasser wie den Theages zuweisen, noch auch mit Hermann**) einen ähnlichen Angriff speciell gegen die Vielwisserei der Peripatetiker wie im zweiten Alkibiades gegen gewisse Paradoxien der Stoiker (s. d. Einl. zu d. letztern

*) Vgl. zum Folgenden Schleiermacher Platons Werke 3. Aufl. II, 3. S. 189 ff. 352 ff. Stallbaum Plat. opp. VI, 2. p. 265 ff. Hermann Plat. Phil. S. 421 f. 588 f. Steinhart bei H. Müller VI. S. 477 ff. 498 ff.

**) Ueber Plat. Schriften S. 128.

*) In Plat. Min. p. 33.

**) a. a. O. S. 422.

Dialog, S. 465 ff.) in ihm erblicken, so daß darnach seine Entstehung erst in die Zeiten der mittleren oder gar neueren Akademie fiele. Wir werden vielmehr in ihm eine verhältnißmäßig frühe unter den pseudoplatonischen Schriften zu erkennen haben, zumal da (wie wir S. 514 sahen) ziemlich feststeht daß der Kleitophon später als er geschrieben ist. Wenn aber umgekehrt der erste Alkibiades nach dem Obigen wiederum früher als er anzusetzen, und wenn derselbe seinestheils vielleicht sogar für jünger als der zweite Alkibiades zu erachten ist (s. d. Einl. z. d. letztern Gespr. S. 461 f.), so muß schon dies andererseits gegen die Annahme von Socher*), Knebel**) und Steinhart***) bedenklich machen, daß der Verfasser gar nicht die Absicht gehabt habe dem Platon sein Machwerk unterzuschieben, sondern ein hausbackener, mit Platon gleichzeitiger Sokratiker gewesen sei, der ohne alle betrügerische Absicht seiner Auffassung der sokratischen Lehre durch diese Schrift Eingang zu verschaffen suchte. Dafür ist überdies die in derselben herrschende Nachahmung bestimmter platonischer und pseudoplatonischer Stellen noch immer viel zu stark†), und noch dazu muß der Verfasser ja zufolge derselben den ersten Alkibiades bereits für ächt gehalten haben. Auch die hier wiederum bei Schleiermacher††) auftauchende Vermuthung, als wäre der erste Grundriß des Gesprächs vielleicht von einer älteren und besseren Hand als die eigentliche Ausführung (etwa gar von der Platons selbst),

*) a. a. O. S. 129.

**) In seiner Ausg. S. 53 f.

***) a. a. O. S. 485.

†) Hermann a. a. O. S. 588. Anm. 199 und nach ihm Wagner Leipz. Uebers. XXVI. S. 51 haben freilich mehrfach auch an Stellen eine derartige Nachahmung gesucht an welchen schwerlich eine solche zu finden ist.

††) a. a. O. S. 190 f.

oder es hätte wenigstens eine Ueberlieferung von wirklichen platonischen Unterhaltungen zu Grunde gelegen, kann schwerlich auf Beifall Anspruch machen, obwohl sie ihn bei Knebel gefunden hat. Und so ist nicht abzusehen warum wir dies Gespräch als eine Ausnahme von denjenigen Regeln ansehen sollten welche über die Entstehungsweise der pseudoplatonischen Schriften im Allgemeinen von uns S. 261 ff. aufgestellt und begründet worden sind. Bezeichnend genug ist es daß gerade der selbst schon gefälschte erste Alkibiades von ihren Fälschern mit ganz besonderer Vorliebe ausgebeutet worden zu sein scheint.

Inhaltsangabe.

Eingang, §. 1—3.

I. Die Philosophie besteht nicht in Vielwisserei, denn
   1) wie für den Körper so ist auch für die Seele in jeder Hinsicht nicht eine große Masse, sondern das richtige Maß das Heilsame und Ersprießliche, §. 4—7, wobei es sich nur noch fragt welche Wissenschaft es denn ist welche dies richtige Maß von Kenntnissen zu bestimmen hat, §. 8.
   2) Der Philosoph würde auf diese Weise in jeder bestimmten Wissenschaft und Kunst doch immer den jedesmaligen eigentlichen Männern von Fach nachstehen und eben damit, so lange es noch solche gibt, völlig überflüssig, unnütz und unbrauchbar werden, §. 9—15.
   3) Ueberdies würde die Philosophie damit zu einem bloß handwerksmäßigen Treiben herabsinken, §. 15.

II. Sie besteht vielmehr in der Kunde der Rechtspflege (§. 16. 17), welche einerlei ist mit der Gerechtigkeit (§. 17), und nicht minder mit der Besonnenheit (§. 17. 18), der Staats- und Herrscherkunst oder der Kunst des Königs und Tyrannen, so wie mit der des Hausverwalters (§. 19), und in allen diesen Künsten gibt es keinen eigentlichen Meister von Fach dem der Philosoph in ihnen nachstünde, §. 20. 21.

Schluß, §. 22.

Die Nebenbuhler.

Sokrates erzählt.

1. (§. 1.) [Steph. I. p. 132.] Ich trat bei dem Elementarlehrer Dionysios [1]) ein, und fand dort diejenigen unter den Knaben (unserer Stadt) welche wohl für die ausgezeichnetsten gelten dürfen hinsichtlich ihrer Wohlgestalt so wie des Ansehens ihrer Väter, und mit ihnen ihre Liebhaber. Zwei dieser Knaben nun stritten sich gerade, aber über welchen Gegenstand konnte ich nicht recht genau hören, es schien jedoch über Anaxagoras oder Oenopides [2]), wenigstens schien es *) daß sie Kreise zeichneten [3]) und gewisse Neigungen mit den Händen sich überneigend **) darstellten [4]), und sie waren gar eifrig dabei. Und ich — denn ich hatte mich zu dem Liebhaber des einen von ihnen gesetzt — stieß diesen daher mit dem Ellenbogen an und fragte ihn, worüber diese beiden Burschen denn so sehr sich ereiferten. Es ist wohl eine sehr wichtige und schöne Sache, sprach ich, über welche diese Beiden in so großen Eifer gerathen sind.

Ach was, versetzte er, wichtig und schön! Sie schwatzen viel-

*) Man beachte die stilistische Härte! (Stallbaum.)
**) Ich habe hier Schleiermachers Uebersetzung beibehalten.

mehr über die Himmelserscheinungen und ergehen sich in albernem Weisheitsgeplapper. *)

Junger Mann, sprach ich, verwundert über diese seine Antwort, scheint dir denn das Streben nach der Weisheit etwas Schimpfliches und Häßliches zu sein? oder warum äußerst du dich sonst so verdrießlich?

(§. 2.) Der zweite Liebhaber jenes Knaben nun, der als sein Nebenbuhler sich nahe zu ihm gesetzt hatte, hatte demzufolge meine Frage und seine Antwort gehört. Du handelst nicht in deinem Interesse, Sokrates, nahm er daher das Wort, wenn du an Den da überhaupt noch die Frage richtest ob er das Weisheitstreben für etwas Verkehrtes hält. Oder weißt du nicht daß Der sein ganzes Leben damit zugebracht hat sich zu raufen, seinen Bauch zu füllen und zu schlafen? [5]) Was für eine andere Antwort konntest du daher von ihm erwarten als die daß das Weisheitsstreben wirklich etwas Verkehrtes sei?

Es war nämlich dieser letztere von beiden Liebhabern fortwährend mit der Pflege seiner Seele durch die musische Kunst, jener erstere aber fortwährend mit Turnen und Leibesübungen beschäftigt. [6]) Und so meinte ich denn diesen, den ich zuerst gefragt hatte, aufgeben zu müssen, weil er ja auch selber keinen Anspruch darauf machte in Reden, sondern nur in Thaten erfahren zu sein, und dagegen diesen, der sich für hochweise **) gab, weiter fragen zu müssen, um doch, wenn ich es vermöchte, irgendwie von ihm mich fördern zu lassen. Meine Frage, fuhr ich daher fort, galt euch Beiden gemeinsam, und wenn du daher glaubst sie besser beantworten zu können als Der da, so richte ich dieselbe Frage ausdrücklich an dich wie zuvor an ihn, ob dir das Weisheitsstreben etwas Löbliches dünkt oder nicht?

*) S. Anm. 10.

**) σοφώτατον statt σοφώτερον mit Stallbaum, Hirschig und Wagner aus dem Bodl.

2. (§. 3.) Inzwischen wurden nun aber, als wir so ungefähr redeten, die beiden Knaben aufmerksam darauf. [p. 133.] Sie wurden daher stille und machten ihrem Streite ein Ende, um unsere Zuhörer zu werden. Wie nun ihren Liebhabern dabei zu Sinne ward weiß ich nicht, ich selbst aber gerieth ganz außer mir vor Entzücken, wie es mir ja immer geht wenn ich schöne Knaben erblicke. [6 b]) Doch schien mir der zuletzt Angeredete in nicht geringere Verwirrung versetzt zu sein als ich selbst. Dennoch antwortete er mir, und zwar gar ruhmredig.

Wenn ich je, sprach er, Sokrates, das Weisheitstreben für etwas Schimpfliches hielte, dann würde ich auch mich selber nicht einmal mehr für einen Menschen halten, gerade so wenig wie jeden Anderen mit dem es so bestellt ist. Und damit wies er auf seinen Nebenbuhler hin und sprach dabei mit lauter Stimme, damit sein Liebling ihn höre.

Und ich versetzte: also etwas Löbliches dünkt es dich zu sein?

Ja wohl, sprach er.

(§. 4.) Wie nun, fragte ich weiter, däucht es dir möglich von irgend einem Gegenstande zu wissen ob er etwas Löbliches oder Tadelnswerthes ist von dem man nicht zuvörderst weiß was überhaupt unter ihm zu verstehen ist? [7])

Er verneinte diese Frage.

Du weißt also, fuhr ich fort, was unter dem Weisheitstreben zu verstehen ist?

Allerdings, entgegnete er.

Nun was denn? sagte ich.

Was sonst als was Solon [8]) mit jenem bekannten Worte bezeichnet:

Vielerlei lernend annoch schreit' ich zum Alter dahin.

Auch mir scheint nämlich wer ein wahrhafter Philosoph werden will so fort und fort immer noch etwas Neues lernen zu müssen in seiner Jugend wie im Alter, um so viel als möglich in seinem Leben zu lernen.

Mir nun schien er zuerst wirklich Etwas gesagt zu haben, dann aber that ich nach reiflicherer Erwägung an ihn die Frage, ob er denn die Philosophie für ein Vielwissen halte?

Und er entgegnete: Ja.

Hältst du denn, fuhr ich fort, Philosophie und Weisheitstreben bloß für etwas Löbliches oder auch für etwas Gutes?

Nein, antwortete er, auch für etwas Gutes, und zwar gar sehr.

Siehst du nun dies aber für etwas der Weisheitslust Eigenthümliches an oder scheint es dir auch mit anderen Bestrebungen sich eben so zu verhalten? Hältst du zum Beispiel die Lust an körperlichen Uebungen nicht blos für etwas Löbliches sondern auch für etwas Gutes, oder nicht? [9])

(§. 5.) Er aber bekannte sich gar scherzhaft zu einer doppelten Meinung. Dem da gegenüber (sprach er) müßte ich sagen, ich halte es für keines von Beiden, dir gegenüber, Sokrates, aber räume ich ein daß sie Beides ist. *)

Weiter fragte ich ihn denn also: **) hältst du denn auch das

*) Hermann hat hier aus dem Bodl. und andern Handschriften noch ἡγοῦμαι γὰρ ὀρθῶς eingefügt, dieß paßt aber nicht in den Zusammenhang. (Wagner.)

**) ἠρώτησα οὖν ἐγὼ Hermann aus dem Bodl., während die übrigen Herausgeber es mit den schlechteren Handschriften auslassen.

Viel- und Vielerleithun in Turnübungen für wirkliche Liebe zur Gymnastik?

Und er versetzte: freilich, gerade wie ich ja auch in Ansehung der Liebe zur Weisheit die Philosophie für ein Vielwissen halte.

Glaubst du [denn] *) aber, fuhr ich fort, daß Die welche mit Liebe und Lust den Leibesübungen obliegen dabei etwas Anderem nachtrachten als Dem was ihnen zum Wohlverhalten ihres Körpers verhelfen soll?

Nein, entgegnete er.

Ist es denn nun die Vielzahl und Vielfachheit von Turnübungen, sprach ich, die dem Körper zu diesem Wohlverhalten verhilft?

[p. 134.] Ja, wie sollte denn, versetzte er, durch wenige es Jemand zu solchem körperlichen Gedeihen bringen können?

(§. 6.) Jetzt, glaubte ich nun, sei es an der Zeit auch jenen Freund der körperlichen Uebungen in Bewegung zu setzen, damit dieser mir durch seine Erfahrung im Turnen zu Hülfe käme. Nun, was schweigst du uns denn, so redete ich ihn daher an, mein Bester, ganz und gar dazu, wenn Der hier solche Behauptungen aufstellt? Oder glaubst auch du daß bei der Menge körperlicher Uebungen, und nicht bei einer mäßigen Zahl derselben, die Menschen sich besser befinden?

Ich dachte, Sokrates, antwortete er, wie man wohl zu sagen pflegt, selbst ein Schwein **) könne es einsehen daß mäßige Anstrengung das Gedeihen des Körpers fördere, geschweige denn ein

*) δὴ fehlt im Bodl. und andern Handschriften, daher Stallbaum und Hirschig es weglassen.

**) κἂν ὗν statt καὶ νῦν nach Hermanns Verbesserung mit Wagner.

überwachter und ausgehungerter Mann, dessen Genick ungelenk und dessen Leib eingeschrumpft ist von Grübeleien. [10])

Als er so sprach, da lachten die Knaben und freueten sich darüber, der Andere aber erröthete. Ich aber fragte nunmehr Diesen (ruhig) weiter: wie also, räumst du nun ein daß weder viele noch auch wenige Anstrengungen den Menschen zum Gedeihen ihrer Körper förderlich sind, sondern eine mäßige Zahl von ihnen? oder willst*) du gegen uns Beide als Gegner noch deinen Satz weiter verfechten?

(§. 7.) Und er versetzte darauf: gegen Den da möchte ich Das sehr gerne thun und bin mir Dessen wohl bewußt daß ich im Stande wäre jener meiner Behauptung durchzuhelfen, und hätte ich auch eine noch viel unhaltbarere aufgestellt (gegen ihn getraute ich mir dennoch damit fertig zu werden), denn an ihm ist eben gar Nichts. Gegen dich aber darf ich durchaus nicht rechthaberisch wider meine eigene Ueberzeugung streiten, und räume daher ein daß nicht viele, sondern mäßige Uebungen das Gedeihen der Menschen befördern.

Und wie ist es mit den Speisen? Thut nicht auch mäßige und nicht reichliche Kost das Gleiche? fragte ich ihn.

Auch von den Speisen nun gestand er dieß zu, und so zwang ich ihn weiterhin auch von allem Anderen zuzugeben daß das dem Körper Ersprießlichste das in rechtem Maße Angewandte und Genossene sei**), und nicht das gar zu Viele noch gar zu Wenige, und er gab mir dieß zu. [11])

Und wie, fuhr ich fort, steht es nun mit der Seele? Wird

*) διαμαχεῖ statt διαμάχει nach Hirschig mit Wagner.

**) ὠφελιμώτατα εἶναι μέτρια schreiben Hermann und Wagner aus dem Bodl. und den ihm verwandten Handschriften, und auch Stallbaum erklärt dieß für vielleicht richtig. Allein in Wahrheit ist dieß widersinnig, und worin die Uebereinstimmung dieser Lesart mit den vorauf gehenden Constructionen, von der Hermann spricht, bestehen soll, ist nicht abzusehen. Daraus folgt aber nicht daß man mit den schlechtern Handschriften τὰ μέτρια μάλιστ ὠφελεῖν zu schreiben, sondern nur daß man in der Lesart des Bodl. vor μέτρια noch τὰ einzufügen hat.

nicht auch ihr das in richtigem und nicht das in verkehrtem Maße ihr Dargebotene ersprießlich sein?

Allerdings das Erstere, erwiderte er.

Sind nun aber nicht Eines von Dem was der Seele dargeboten wird auch die Kenntnisse?

Das gestand er zu.

Auch von diesen also wird ein richtiges Maß, und nicht eine große Masse, das Ersprießliche sein.

Er stimmte bei. [12])

3. (§. 8.) An wen hätten wir nun aber wohl mit Fug und Recht die Frage zu richten, was für körperliche Uebungen und Speisen denn das richtige Maß für den Leib enthalten?

Da waren wir denn alle Drei einstimmig der Meinung, an den Arzt oder Turnmeister.

Und an wen hinsichtlich des richtigen Maßes der Aussaat, wie groß dieses sei?

Da waren wir wieder Alle einverstanden, an den Landmann.

Wer würde nun aber wohl der rechte Mann sein um in Bezug auf die Aussaat und Einpflanzung von Kenntnissen in die Seele die gleiche Frage an ihn zu richten, was für Kenntnisse hierdas richtige Maß enthalten, und wie groß hier dieß richtige Maß ist?

Da aber waren wir nunmehr Alle um die richtige Antwort sehr verlegen. [13]) Neckend richtete ich daher an sie Beide die Frage: [p. 135.] wollt ihr vielleicht, da wir selbst keine Antwort wissen,

daß wir an die Knaben da diese Frage stellen? Oder schämen wir uns Dessen, wie ja Homeros*) erzählt daß den Freiern ein Gleiches begegnet sei, da sie wollten daß es (auch) keinen Andern geben möge welcher den Bogen zu spannen im Stande sei?

(§. 9.) Da sie nun aber unlustig zu sein schienen mir auf diesem Gange der Untersuchung weiter zu folgen, so suchte ich einen andern einzuschlagen und sprach: von welcherlei Kenntnissen werden wir denn am Ehesten vermuthen daß der Philosoph sie sich anzueignen habe, wenn es doch eben nicht viele, geschweige denn alle sein sollen?

Da ergriff denn der gebildetere von Beiden das Wort und erklärte, die edelsten und ihm allein angemessenen Kenntnisse würden die sein von denen er den meisten Ruhm als Philosoph davontragen werde, und das werde er, wenn er den Ruf davontrage in allen Künsten erfahren zu sein [14]) oder doch wenigstens in möglichst vielen, und namentlich in den bedeutendsten, indem er diejenigen von ihnen erlernte welche zu kennen einem freien Manne geziemt, also alles Das was Sache wirklichen geistigen Begreifens und nicht Das was Sache bloßer Handfertigkeit sei. [15])

Du meinst das wohl etwa so, versetzte ich, wie beim Bauwesen? Denn da kannst du auch einen ganz tüchtigen Maurer oder Zimmermann für fünf bis sechs Minen [16]) dingen, einen wirklichen Baumeister von solcher Art aber kaum für zehntausend Drachmen, [16]) denn sogar unter allen Hellenen zusammen gibt es deren wohl nur wenige. Meinst du nicht so einen Mann?

Und er, als er diese meine Frage vernommen, räumte mir ein, auch er meine wirklich einen solchen.

4. (§. 10.) Da fragte ich ihn denn, ob es nicht unmöglich

*) Odyss. XXI, 275—329.

wäre daß Ein und derselbe Mann auch nur zwei Künste auf diese Weise verstehen könne, geschweige denn viele und umfangreiche.

Er aber entgegnete: du mußt es eben nur nicht so verstehen, mein Sokrates, als ob ich behaupten wollte, der wahre Philosoph müsse eine jede Kunst aus dem Grunde kennen, so wie es der Meister vom Fache selber muß, sondern nur so wie es sich für einen frei erzogenen und wahrhaft gebildeten Mann ziemt, so daß er mehr als alle Anderen den Auseinandersetzungen des wirklichen Meisters vom Fache zu folgen und auch selbst eine eigene Meinung dazu zu geben vermag und folglich als der gebildetste und einsichtigste unter Allen erscheint welche jedesmal zugegen sind, wenn es sich um Wort oder That auf dem Gebiete irgend einer Kunst handelt.

(§. 11.) Und ich — denn noch war ich in Ungewißheit darüber worauf er eigentlich mit dieser Rede hinaus wollte — fragte ihn: verstehe ich denn auch recht welche Stellung du da dem Philosophen geben willst? Mir scheint nämlich eine ähnliche wie sie in den gymnastischen Kampfspielen die Fünfkämpfer gegenüber den bloßen Läufern oder Ringern haben. Denn auch jene bleiben in den diesen eigenthümlichen Kämpfen hinter diesen zurück und nehmen ihnen gegenüber erst den zweiten Rang ein, unter allen übrigen Wettkämpfern aber sind sie die Ersten und thun es Allen zuvor. [17]) Vielleicht also meinst du daß auch die Philosophie zu einer ähnlichen Stellung Denen verhelfe die sie betreiben, so daß sie demnach zwar hinter Denen zurückstehen welche im Verständniß der Künste den ersten Rang einnehmen, [p. 136.] aber daß sie doch den zweiten Platz behaupten und einsichtiger als alle Andern sind, und daß demnach der Philosoph zu einem Meister zweiten Ranges*) in Allem wird; denn als einen solchen scheinst du ihn mir hiernach zu schildern.

*) Der griechische, übrigens bei Platon selbst nicht vorkommende

Sehr gut, antwortete er, lieber Sokrates, hast du offenbar meine Meinung über den Philosophen aufgefaßt und durch deinen Vergleich desselben mit einem Fünfkämpfer in ein noch klareres Licht gestellt. Denn allerdings ist der Philosoph kurzweg ein solcher Mann der sich keiner Sache zum eigentlichen Dienste ergibt und keine so bis ins Einzelnste gründlich durcharbeitet daß er durch die ausschließlich auf diese Eine verwandte Sorgfalt gezwungen würde alle anderen zu vernachlässigen, wie dieß bei den eigentlichen Künstlern von Fach der Fall ist, sondern sich mit Allem bis zu einem gewissen Maße zu befassen.

5. (§. 12.) Nach dieser seiner Antwort war ich denn doch begierig genau zu erfahren was er denn eigentlich meinte, und richtete daher die weitere Frage an ihn, ob er die tüchtigen Leute für brauchbar oder für unbrauchbar ansähe.

Für brauchbar doch wohl, lieber Sokrates, erwiderte er.

Und sind sie dieß, dann sind doch wohl die Untüchtigen unbrauchbar?

Das gab er zu.

Und wie nun? Hältst du die Philosophen für brauchbare Leute oder nicht?

Er nun räumte hierauf nicht bloß ein daß sie brauchbar seien, sondern setzte auch noch hinzu daß er sie für die Allerbrauchbarsten halte.

Wohl, so laß uns zusehen, wenn du hierin Recht hast, worin denn solche Halbmeister für uns brauchbar sein können. Denn das ist doch offenbar daß sonach der Philosoph einem jeden Meister von Fach (in seiner Kunst) nachsteht.

Ausdruck ὕπακρος bezeichnet genauer Den welcher in irgend einem Fache der Zweite ist.

Das gab er zu.

(§. 13.) Wohlan also, sprach ich, du selbst, wenn du entweder selber krank wärest, oder einer deiner Freunde, um welche*) du große Sorge trägst, würdest du da, um dich oder ihn wieder in den Besitz der Gesundheit zu setzen, jenen Halbmeister, den Philosophen, ins Haus rufen lassen, oder würdest du den Arzt zuziehen?

Ich für mein Theil würde mich an Beide wenden, entgegnete er.

Rede mir nicht von Beiden, versetzte ich, sondern sage mir, an welchen von Beiden lieber und eher?

Nun, das kann freilich Keiner bestreiten, antwortete er, daß man sich in einem solchen Falle lieber und eher an den Arzt wenden würde.

Und wie ferner? welchem von Beiden würdest du auf einem vom Sturme bedrängten Schiffe dich und das Deine lieber anvertraut sehen, dem Steuermann oder dem Philosophen?

Dem Steuermann.

Verhält es sich nun nicht auch in allen anderen Fällen ebenso: so lange noch ein Mann von Fach da ist, ist der Philosoph nicht zu brauchen?

Offenbar, erwiderte er.

Kommt es dann aber nunmehr nicht so heraus daß der Philosoph eben zu Nichts zu gebrauchen ist? Denn wir haben ja für Alles**) Meister vom Fache, wir waren aber einig darüber daß

---

*) περὶ ὧν statt περὶ οὗ mit Stallbaum, Hermann und Wagner aus dem Bodl. und den verwandten Hdschrn., Hirschig gibt περὶ ὅν.

**) ἀεὶ statt δὴ nach Hermann, was der Sinn verlangt.

die tüchtigen Leute brauchbar und die untüchtigen unbrauchbar seien.

Er sah sich genöthigt mir Recht zu geben.

6. (§. 14.) Wie nun weiter, darf ich noch eine fernere Frage an dich stellen*), oder ist das zu unhöflich? [18])

Frage was du willst.

Nun, ich stelle sie auch gewiß in keiner andern Absicht als um uns**) über das Gesprochene genauer zu verständigen. Die ganze Sache steht nun etwa so. Wir kamen überein daß die Philosophie ein löbliches Bestreben, [p. 137.] und daß es rühmlich sei ein Philosoph zu sein***), ferner daß die Philosophen tüchtige Leute, alle tüchtigen Leute aber brauchbar und alle untüchtigen unbrauchbar seien. Dann aber mußten wir wiederum zugeben daß die Phi-

*) Nach Hermanns Interpunction τί οὖν μετὰ τοῦτο; ἔρωμαί σε ἢ κ. τ. λ. Richtiger vielleicht Wagner nach C. Schmidt (Epist. ad Turic. Plat. editores p. 11) τὶ οὖν μετὰ τοῦτο ἔρωμαί σε; ἢ κ. τ. λ. „Darf ich denn nun noch eine fernere Frage an dich stellen? Oder u. s. w." Jedenfalls bedarf es der von Hirschig aufgenommenen Aenderung Baiters von τί in τὸ nicht: „Darf ich denn auch noch die demnächst sich anschließende Frage an dich stellen? Oder u. s. w.," eben so wenig der von Stephanus vorgenommenen und von Stallbaum gebilligten Einschiebung von τὸ hinter τί οὖν; „Wie nun? Darf ich die demnächst sich anschließende u. s. w."

**) ζητῶν aus dem Bodl. statt ζητῶ mit den Zürchern, Hermann und Wagner.

***) Statt der unhaltbaren, auch dem Verfasser dieses Gesprächs nicht zuzutrauenden handschriftlichen Lesart καὶ αὐτοὶ φιλόσοφοι εἶναι, die daher Stallbaum für ein Einschiebsel hält, hat Schmidt unter Wagners Billigung καὶ αὖ τὸ φιλόσοφον εἶναι vorgeschlagen. Mir scheint hievon das αὖ widersinnig, und ich halte daher bloß καὶ τὸ φιλόσοφον εἶναι für das Richtige und übersetze demgemäß.

losophen, so lange noch Meister vom Fach*) da sind, nicht zu brauchen, Meister von Fach aber für Alles da seien. Nicht wahr, über dies Alles sind wir übereingekommen?

Ja wohl, versetzte er.

(§. 15.) Da müssen wir nun aber, wie es scheint, auf Grund deiner Erklärung auch zugeben**), wenn anders das Philosophieren wirklich darin besteht Einsicht in die Künste zu besitzen auf die Weise wie du angibst, daß dann die Philosophen auch untüchtige Leute sind***), so lange es in der Welt noch Meister der Künste †) gibt. Aber so, lieber Freund, dürfte es eben deßhalb nicht um sie bestellt sein und nicht Das Philosophie heißen, sich mit den Künsten abgeben und in Vielthuerei und Vielwisserei gebückten Hauptes leben, sondern etwas Anderes. Ich wenigstens war bisher der Meinung daß Dergleichen etwas Niedriges und Unrühmliches sei, und daß überall für handwerksmäßige Geister und Ofenhocker Diejenigen gelten die sich (dergestalt) mit den Künsten abgeben. [19])

7. (§. 16.) Wir werden uns aber auch noch deutlicher davon überzeugen können, ob ich Recht habe, wenn du mir folgende Fragen beantworten willst: welche Leute verstehen es Pferde richtig

*) Der Artikel οἱ vor δημιουργοὶ ist wohl mit Recht nach Schleiermacher und Heusde von Stallbaum, den Zürchern und Hirschig getilgt worden, wozu auch Wagner sich hinneigt.

**) ὁμολογοῦμεν statt ὡμολογοῦμεν mit allen Herausgebern außer den Zürchern und Hermann aus dem Bodl.

***) Statt der handschriftlichen Lesart πονηροὺς αὐτοὺς εἶναι καὶ ἀχρήστους übersetze ich nach der durch den Sinn gebotenen Vermuthung Stallbaums καὶ πονηροὺς αὐτοὺς εἶναι.

†) τεχνῖται statt τέχναι nach Heusdes von Knebel, Stallbaum und Wagner gebilligter und allein dem Sinne entsprechender Vermuthung.

zu ziehen: [20]) Diejenigen welche sie zu den besten*) machen oder Andere?

Die Ersteren.

Und wie weiter? Bei der Zucht von Hunden gilt da nicht ein Gleiches?

Ja.

Es ist also Eine und dieselbe Kunst welche sie zu den besten macht und welche sie richtig zieht?

So scheint mir's**), versetzte er.

Und weiter? Ist die Kunst welche richtig zieht und ihre Zöglinge zu den besten macht nicht auch dieselbe welche auch die guten und schlechten von einander zu unterscheiden weiß, oder ist dieß eine andere?

Dieselbe, antwortete er.

Möchtest du dieß nun auch wohl in Bezug auf Menschen zugeben, daß dieselbe Kunst welche Menschen zu den besten macht auch die ist welche sie richtig zieht und die Guten und Schlechten zu unterscheiden weiß?

Ja wohl, antwortete er.

(§. 17.) Und ferner auch***), dieselbe Kunst welche dieß Alles

*) *βελτίστους* aus dem Bodl. und andern Handschriften statt *βελτίους* hier und im Folgenden, mit Hermann, dem man jedoch darin nicht beistimmen kann daß diese Lesart auch dem Sinne nach die allein sich empfehlende ist.

**) *Φαίνεταί μοι* aus dem Bodl. statt *Φημί* mit Hermann und Wagner.

***) Das von den übrigen Herausgebern weggelassene *καὶ* vor *ἥτις* haben Hermann und Wagner mit Recht aus dem Bodl. und den beiden nächstbesten Hdschrn. in den Text gesetzt.

bei Einem vermag vermag es auch bei Vielen, und die es bei Vielen, vermag es auch bei Einem? [21])

Ja.

Gleichviel ob dieser Eine und diese Vielen Pferde oder was sonst immer sind?

Gleichviel.

Welche Art von Einsicht ist es nun welche die Zügellosen und Gesetzesübertreter in den Staaten richtig zieht? Nicht wahr, die richterliche oder die Rechtspflege?

Ja.

Und ist es nun etwas Anderes was du auch*) Gerechtigkeit nennst, oder eben Dasselbe?

Eben Dasselbe.

Vermöge derselben Einsicht vermöge derer man richtig zieht versteht man aber (wie zugegeben ward) auch die Guten und Schlechten zu unterscheiden?

Ja.

Und wer so Einen Menschen richtig zu beurtheilen versteht muß auch viele richtig zu erkennen vermögen?

Ja.

Und wer dagegen viele verkennt verkennt auch Einen?

Zugegeben.

Gesetzt also, [22]) ein Pferd als solches [23]) weiß nicht, was gute und was schlechte Pferde sind, so kennt es auch sich selbst nicht und weiß nicht von welcher Beschaffenheit es ist.

Zugegeben.

*) *καὶ δικαιοσύνην* aus dem Bodl. und andern Handschriften statt *δικαιοσύνην* mit Stallbaum, den Zürchern, Hermann und Wagner.

Und bei einem Ochsen wird es im selbigen Falle eben so gehen?

Ja, antwortete er.

Und auch mit einem Hunde?

Er räumte es ein.

(§. 18.) [p. 138.] Wie also, wenn denn nun ein Mensch als solcher nicht weiß was gute und was schlechte Menschen sind, so kennt er, da er doch eben selber ein Mensch ist, gleichfalls sich selbst nicht, und weiß nicht ob er gut oder schlecht ist?

Das gab er zu.

Sich selber nicht kennen, heißt das nun aber besonnen sein oder nicht besonnen sein?

Nicht besonnen sein.

Selbsterkenntniß ist also Besonnenheit? [24])

Ja, versetzte er.

Das also ist es, wie es scheint, was *) jene Inschrift in Delphi empfiehlt: man soll sich in der Besonnenheit üben und in der Gerechtigkeit.

Ja, so scheint es.

Eben diese nämliche Einsicht war es aber auch durch die wir (uns und Andere) richtig zu ziehen vermögen?

Ja. **)

Diejenige Einsicht nun aber durch welche wir die rechte Zucht auszuüben verstehen ist Gerechtigkeit, und diejenige vermöge der

*) Das καὶ vor τὸ fehlt u. A. im Bodl. und stört den Sinn, mit Recht haben daher die Zürcher, Hermann und Wyttenbach es ausgelassen.

**) Ναὶ aus dem Bodl. und Vatic. Θ statt Φημί mit Heindorf und Wagner.

wir uns selbst und Andere zu erkennen und zu beurtheilen vermögen, Besonnenheit? [25]) Nicht wahr?

So scheint es, erwiderte er.

Einerlei ist also Besonnenheit und Gerechtigkeit?

Offenbar.

8. (§. 19.) Nun werden aber ferner auch die Staaten doch wohl nur dann wohl verwaltet wenn Die welche unrecht thun gezüchtigt werden?

Du hast Recht, entgegnete er.

Dann ist aber auch die Staatskunst einerlei mit Beiden? [26])

So schien es auch ihm.

Und ferner, wenn ein einziger Mann einen Staat richtig verwaltet, wird er dann nicht Alleinherrscher und König genannt?

Ja wohl.

Und verwaltet er ihn also nicht vermöge der königlichen oder Herrscherkunst?

Allerdings.

Folglich sind also auch diese Künste mit jenen einerlei? [27])

Offenbar.

Und weiter, wenn ein Mann ein Hauswesen richtig verwaltet wie nennt man ihn dann? Nicht wahr, Hausvater und Hausherr?

Ja.

Wird nun nicht auch Dieser vermöge der Gerechtigkeit sein Haus wohl verwalten oder vermöge irgend einer andern Kunst?

Vermöge der Gerechtigkeit.

Einerlei also ist, so scheint es, König, Tyrann, Staatsmann, Hausvater, Hausherr, der Besonnene, der Gerechte. Und Eine Kunst ist die königliche Kunst, die Herrscherkunst, die Staatskunst, die Kunst der Hausverwaltung durch den Hausherrn und Hausvater, die Gerechtigkeit, die Besonnenheit.

Offenbar, sprach er.

9. (§. 20.) Wird es aber nun wohl für den Philosophen eine Schande sein, wenn ein Arzt Etwas über Kranke sagt, seinen Worten nicht folgen noch eine eigene Meinung dazugeben zu können über dieselben oder auch über die Behandlungsweise des Arztes, oder sich irgend einem andern von den Meistern der Kunst gegenüber in dem gleichen Falle zu befinden, aber keine Schande, wenn er sich dem Richter, dem Könige oder einem andern von den Obengenannten gegenüber [28]) wirklich in demselben Falle befindet?

Wie sollte es denn keine Schande sein, lieber Sokrates, über so wichtige Dinge kein Urtheil zu haben?

(§. 21.) Und werden wir in Bezug auf diese Dinge auch sagen, fuhr ich fort, der Philosoph müsse ein Fünfkämpfer und Halbmeister sein und auch in ihnen*) die zweite Stelle unter Allen einnehmen und nutzlos dastehen, so lange noch einer von jenen genannten Leuten selber vorhanden ist? Oder**) darf er doch vielmehr zuvörderst wenigstens sein eigenes Hauswesen keinem Andern überlassen noch sich mit der zweiten Stelle in demselben begnügen, sondern muß selber die richtige Zucht und das Amt des Richters in

*) καὶ ταύτης μὲν steht im Bodl. und den beiden nächstbesten Hdschrn., darf daher nicht einfach mit den meisten Herausgebern weggelassen, kann aber auch schwerlich mit Wagner so vertheidigt werden daß man τέχνης aus §. 20 dazu ergänzt, welches Wort für eine solche Ergänzung doch allzu lange nicht vorgekommen ist. Hermann schreibt καὶ ἐν τούτοις, hält aber auch z. B. κἀνταῦθα für möglich. Demgemäß übersetze ich.

**) Dies ἢ fehlt zwar im Bodl. und den beiden andern erwähnten Hdschrn., ist aber für den Sinn unentbehrlich und konnte, da ἤ voraufgeht, leicht ausfallen, ist daher nicht mit Stallbaum auszulassen.

ihm ausüben, wenn anders sein Hauswesen wohl verwaltet werden soll?

Das gab er mir denn zu.

Ferner wenn ihn seine Freunde zum Schiedsrichter ernennen [29]) und wenn sein Staat ihm Etwas zu untersuchen oder eine richterliche Entscheidung zu fällen aufträgt, [p. 139.] wird es da nicht eine Schande sein, mein Freund, wenn er hierin sich als der Zweite oder Dritte und nicht als Einer zeigt der allen Andern vorangeht?

So scheint mir's.

(§. 22.) Viel also fehlt daran, mein Bester, daß das Philosophieren Vielwisserei sei und Beschäftigung mit allerlei Künsten.

Und als ich so gesprochen schämte jener weise Liebhaber sich seiner vorausgehenden Behauptungen und verstummte, der ungebildete aber bekräftigte meine Schlußäußerung und sagte, so sei es, und auch die Anderen gaben dem Gesagten ihren Beifall. [30])

Anmerkungen zu den Nebenbuhlern.

1) Olympiodoros im Leben Platons (Westermann *Βιογράφοι* p. 383) bemerkt, Platon habe deßhalb die Scene dieses Gesprächs hieher verlegt, weil dieser Dionysios auch sein Elementarlehrer war und er daher auch ihn durch eine solche Erwähnung in einer seiner Schriften ehren wollte. Wenn nun diese Nachricht, die wir auch von andern Seiten erhalten (z. B. bei Diog. L. III, 5), daß Platon seinen Unterricht genossen hatte, richtig ist, oder wenn dieß auch nur zu der Zeit in welcher dieser Dialog geschrieben wurde bereits geglaubt ward, so hat allerdings der Verfasser die Absicht gehabt einen solchen Schein zu erregen, indem er dabei das Beispiel Platons nachzuahmen suchte, welcher Männern von denen er gelernt hatte ein solches Ehrendenkmal zu setzen liebte, wie z. B. dem Mathematiker Theodoros, den Pythagoreern Timäos und Echekrates, dem Herakleiteer Kratylos, dem Euklides und Terpsion u. s. w. Daß diese Nachahmung ziemlich mißglückt ist, indem weiter nichts besonders Ehrenvolles für den Dionysios gesagt wird, als daß gerade die besten und edelsten Knaben Athens seine Schule besuchen, spricht nicht hiegegen. Ist dieß also richtig, so folgt schon hieraus daß der Verfasser wirklich die Absicht hatte dem Platon diese Schrift unterzuschieben. Möglich ist es indessen auch daß umgekehrt erst aus ihr später die Folgerung herausgeklügelt worden ist, dieser Dionysios habe auch den Platon unterrichtet. Jedenfalls liegt hier eine Nachahmung von dem ganz ähnlichen Eingange des Lysis und des Charmides vor, bei welcher aber die Verwandlung der Ringschule dort in eine Elementarschule hier eine sehr verfehlte

Idee ist. Daß Knaben die noch in der Elementarschule sind schon Liebhaber besitzen und daß ihren Uebungen in derselben auch Erwachsene beiwohnten, sind unerhörte Dinge. H. Müller meint daher daß dieser Elementarlehrer Dionysios zugleich eine Vorbereitungsanstalt für die Ringschule gehalten habe. Wollte der Verfasser so Etwas gemeint wissen, so hätte er es auch klar sagen müssen. S. überdieß Anm. 2.

2) Ueber den Anaragoras s. d. Anm. 43 z. ersten Alkib. Hier jedoch kommt er nicht allgemein als Philosoph, sondern speciell als Astronom in Betracht, wie die Zusammenstellung mit Oenopides und das Folgende lehrt. Oenopides von Chios, ein Zeitgenosse des Sokrates, war einer der berühmtesten damaligen Mathematiker und Astronomen, zugleich freilich auch, wie es heißt, Philosoph, nämlich Pythagoreer. S. über ihn die kurze Zusammenstellung von Sengebusch Dissert. Homer. prior p. 191 ff. Wie kommen aber wiederum Knaben die noch in der Elementarschule sind dazu sich bereits über astronomische Dinge zu streiten!

3) Im Sande oder vielleicht auf ihren Schreibtafeln. (Steinhart.)

4) Unter diesen Neigungen scheint die Schiefe der Ekliptik verstanden zu sein welche Oenopides lehrte, Diod. I, 98. Pseudo-Plutarch. Plac. phil. II, 12. (Schleiermacher.)

5) D. h. daß er ein Wettkämpfer (Athlet) von Profession ist. Denn solche Leute bedurften natürlich vieles Schlafs und vieler und kräftiger Speisen.

6) Daß die musische Kunst (d. h. Poesie, Musik und Tanz) und die Gymnastik einander so entgegenständen daß jene zur Ausbildung der Seele, diese zu der des Leibes diene, war die gewöhnliche griechische Ansicht, s. Staat II. p. 376. S. 102 der Uebers. Protag. §. 43 f. Gesetze VII. §. 429. Daß man aber trotzdem nicht jede Art von wissenschaftlicher Bildung zur Kenntniß der musischen Kunst rechnete, wird auch Steinhart (S. 498) zugeben, der Tadel Schleiermachers (S. 190), daß der angebliche Musiker von den beiden Nebenbuhlern in Wahrheit vielmehr ein Vielwisser (der freilich auch den feinen Kunstkenner spielen will, s. §. 10.) sei, ist daher völlig gerechtfertigt. Beide sind übrigens „ungebildete Gesellen, welche als Liebhaber athenischer Knaben aus edlem Ge-

schlecht kaum denkbar" (Schleiermacher) und namentlich einem schon so früh mit so ernsten Dingen (s. Anm. 2) sich beschäftigenden Knaben durchaus unebenbürtig sind. (Steinhart.) An sich ist der Gedanke zwei einseitige Vertreter jener beiden Künste, die nur vereint bei der Erziehung Gutes wirken können, einzuführen, auch nicht unplatonisch (s. Staat III. p. 411 f. S. 156 f. der Uebers.); aber Platon selbst hätte beide feiner gezeichnet und hätte durch seinen Sokrates nicht bloß den aufgeblasenen Vielwisser, sondern eben so gut den nicht minder eitlen und nur noch beschränkteren, ja ganz rohen Athleten beschämen und zurechtweisen lassen. (Steinhart.) Vgl. Anm. 30.

6 b) Nachahmung von Charmides p. 155. S. 580 f. der Uebers. (Schleiermacher.) Daß aber das ganze Gespräch überhaupt vorwiegend Nachahmung des Charmides sei ist eine ganz verkehrte Behauptung von Ast.

7) Vgl. Menon Cap. 2 z. A. S. 433 der Uebers. (Hermann.) Uebrigens würde der wirkliche wie der platonische Sokrates sich wohl erst an die fleißigen Knaben gewandt und näher auf den Gegenstand ihres Streits eingelassen und daraus den Anknüpfungspunkt für die weiteren Erörterungen entnommen haben. (Steinhart.)

8) Fragm. 18 Bergk nach der Uebers. von Thudichum. Derselbe Vers wird auch von Platon selbst zweimal angeführt, im Laches p. 188. S. 536 der Uebers. und Staat VII. p. 536. S. 379 der Uebers. (Stallbaum.)

9) Eben hat der Verfasser erst gesagt, man könne nicht eher wissen ob die Philosophie etwas Löbliches u. s. w. sei bevor man wisse, was überhaupt unter ihr zu verstehen ist, und von jetzt ab widerlegt er schon wieder den Versuch einer solchen Begriffsbestimmung dadurch daß sie ja dieser zufolge nicht etwas Löbliches und Gutes sein könnte, scheint dieß Letztere also doch schon vorher zu wissen.

10) Der Verfasser legt hier und schon §. 1 den Athleten ganz ähnliche Ausdrücke gegen die Beschäftigung mit den Wissenschaften, besonders der Naturphilosophie und Astronomie, in den Mund wie sie Aristophanes in den Wolken V. 101. 103. vgl. 153. 229 f. 320. 356. 740 f. gegen Sokrates gebraucht, vgl. auch den Staat X. p. 607. S. 552 der Uebers. (Ast.) Offenbar will er also zeigen daß den ächten Sokrates oder den ächten Philosophen, wie er ihn faßt, dergleichen Vorwürfe nicht treffen.

11) Dieß ist ein nach den voraufgehenden Worten „und so zwang ich ihn u. s. w." durchaus überflüssiger Zusatz, welchen Platon selbst schwerlich würde gemacht haben. (Schleiermacher.)

12) Dieß ist wieder geradezu unplatonisch. Auch Platon zwar erklärt sich gegen eine ungeordnete und principlose Vielwisserei, s. bes. Gesetze VII. §. 489 z. E. (vgl. §. 469 und Sophist. p. 232 z. A. S. 343 f. der Uebers.), aber er verkennt darum nicht daß in der ächten Wissenschaft und Tugend gar kein Uebermaß denkbar ist, Phileb. p. 62. Vgl. Steinhart S. 480.

13) Und doch lag die Antwort, daß dieß eben selbst die Philosophie sein müßte, so nahe. (Steinhart.) Da der Verfasser sie aber nicht geben läßt, so war diese ganze Wendung sehr überflüssig. (Schleiermacher.)

14) Nachdem eben schon gezeigt ist daß nicht eine große Masse von Kenntnissen das Ersprießliche sei war diese Antwort doch wirklich nicht mehr denkbar.

15) Also die Theorie, aber nicht die Praxis aller Künste. (Knebel.)

16) Vgl. die Anm. 49 zum ersten Alkib. Die Mine hat 100 Drachmen.

17) Wettlauf und Ringen war auch ein Bestandtheil des sogenannten Fünfkampfes (Pentathlon), neben Springen, Diskos- und Wurfspießwerfen, aber der Wettlauf war dabei nur der einfache von einem Ende der Rennbahn zum andern, und eben so wurde von Denjenigen welche nicht um den Preis im Pentathlon, sondern um den Preis im selbständigen Ringen kämpften weit mehr im Ringen verlangt. S. Schömann, Griech. Alterth. 2. Aufl. II. S. 56 f. — Wenn Diog. Laert. IX, 37 aber angibt, unter dem Vielwisser unter den beiden Nebenbuhlern habe Thrasyllos den Philosophen Demokritos verstanden, so ist dieß wohl selbst ein Mißverständniß, und Thrasyllos hatte vielmehr gesagt daß die Bezeichnung des Philosophen als eines solchen geistigen Fünfkämpfers vortrefflich auf den Demokritos passe, der trotz seiner Ueberlegenheit an vielseitigem Wissen doch hinter dem wahren Philosophen zurückstehe.

(Schleiermacher.) Die folgende Schilderung der bloßen Vielwisserei in ihrem Unterschiede von ächter Philosophie ist übrigens wohl die gelungenste Partie des Dialogs. (Hermann.) Auffallend aber ist es daß bei dieser Schilderung der Sophisten gar nicht gedacht wird. (Steinhart.)

18) Eine ganz unplatonische Ziererei! (Schleiermacher.)

19) Dieß ist eine seltsame Behauptung, da ja von der praktischen Beschäftigung mit gemeinen Handwerken gar nicht die Rede gewesen ist, sondern nur von dem theoretischen Studium der schönen Künste und der Wissenschaften. (Steinhart.)

20) Der griechische Ausdruck lautet viel stärker, nämlich „bändigen", und dadurch erst wird im Folgenden die Gleichheit der Gerechtigkeit mit der Rechtspflege erschlichen, so daß also alles Erziehen ein bloßes Bändigen wäre. Dazu hat das bisherige Gespräch nicht im Mindesten gerade diese Frage vorbereitet. (Schleiermacher.)

21) „Dieß ist hier von gar keinem Einfluß und gewiß zunächst aus dem Alkib. I. §. 22 herübergenommen." (Schleiermacher.) Vgl. auch Phaidr. §. 97.

22) Es ist vielleicht die größte Abgeschmacktheit dieses Dialogs daß Sokrates hier noch einmal, und zwar in dieser Weise, zu den Pferden u. s. w. zurückkommt. (Schleiermacher.)

23) Die Uebersetzung bildet hier lediglich die „Lächerlichkeit" des Originals nach.

24) Vgl. hiezu und zum Folgenden Alkib. I. §. 54. 57. 58. Charmid. p. 164 ff. S. 599 ff. der Uebers. (Ast.)

25) Von einer Einerleiheit der vier Haupttugenden (Schleiermacher S. 190) ist hier gar keine Rede, Tapferkeit und Weisheit bleiben vielmehr ganz unberücksichtigt. (Stallbaum.)

26) Ein hübscher Schluß!

27) Als ob jeder Staatsverwalter auch schon nothwendig König und als ob ferner König und Tyrann (Usurpator) ohne Weiteres einerlei wäre! Hinterher (§. 21) scheint denn freilich der Verfasser eingesehen zu haben daß doch wohl nicht jeder gerechte und zum Richten geschickte Mann in die Lage kommt wirklich König zu werden, und so erfahren wir denn dort daß Jeder der Herr in seinem Hause und bei irgend welcher vorkommenden Gelegenheit ein

tüchtiger Richter eben damit auch schon ein Philosoph ist. Offenbar liegt dem Allem ein plumper Mißverstand von Staatsm. p. 259. S. 443 f. der Uebers. (vgl. Euthyd. §. 47) zu Grunde.

28) Hier freilich hat der Verfasser schon selbst wieder vergessen daß dieß nach ihm ja gar keine anderen Personen sein sollen als der Philosoph selber, daß eben dessen Wesen darin bestehen soll ein guter Staatsmann, König, Richter u. s. w. zu sein.

29) Ueber solche Privatschiedsrichter s. Schömann a. a. O. I. S. 490.

30) Weder der historische noch der ächte platonische Sokrates würde ruhmredig so Etwas von sich erzählt und sich gar des Beifalls von einem so ungebildeten und rohen Gesellen wie der Athlet ist gefreut haben. (Steinhart.) Aber der Standpunkt des Verfassers ist eben selbst so roh und trivial daß er es unter den beiden Nebenbuhlern noch weit mehr mit diesem als mit dem Vielwisser hält. Vgl. Anm. 5.

(Schleiermacher.) Die folgende Schilderung der bloßen Vielwisserei in ihrem Unterschiede von ächter Philosophie ist übrigens wohl die gelungenste Partie des Dialogs. (Hermann.) Auffallend aber ist es daß bei dieser Schilderung der Sophisten gar nicht gedacht wird. (Steinhart.)

18) Eine ganz unplatonische Ziererei! (Schleiermacher.)

19) Dieß ist eine seltsame Behauptung, da ja von der praktischen Beschäftigung mit gemeinen Handwerken gar nicht die Rede gewesen ist, sondern nur von dem theoretischen Studium der schönen Künste und der Wissenschaften. (Steinhart.)

20) Der griechische Ausdruck lautet viel stärker, nämlich „bändigen", und dadurch erst wird im Folgenden die Gleichheit der Gerechtigkeit mit der Rechtspflege erschlichen, so daß also alles Erziehen ein bloßes Bändigen wäre. Dazu hat das bisherige Gespräch nicht im Mindesten gerade diese Frage vorbereitet. (Schleiermacher.)

21) „Dieß ist hier von gar keinem Einfluß und gewiß zunächst aus dem Alkib. I. §. 22 herübergenommen." (Schleiermacher.) Vgl. auch Phaidr. §. 97.

22) Es ist vielleicht die größte Abgeschmacktheit dieses Dialogs daß Sokrates hier noch einmal, und zwar in dieser Weise, zu den Pferden u. s. w. zurückkommt. (Schleiermacher.)

23) Die Uebersetzung bildet hier lediglich die „Lächerlichkeit" des Originals nach.

24) Vgl. hiezu und zum Folgenden Alkib. I. §. 54. 57. 58. Charmid. p. 164 ff. S. 599 ff. der Uebers. (Ast.)

25) Von einer Einerleiheit der vier Haupttugenden (Schleiermacher S. 190) ist hier gar keine Rede, Tapferkeit und Weisheit bleiben vielmehr ganz unberücksichtigt. (Stallbaum.)

26) Ein hübscher Schluß!

27) Als ob jeder Staatsverwalter auch schon nothwendig König und als ob ferner König und Tyrann (Usurpator) ohne Weiteres einerlei wäre! Hinterher (§. 21) scheint denn freilich der Verfasser eingesehen zu haben daß doch wohl nicht jeder gerechte und zum Richten geschickte Mann in die Lage kommt wirklich König zu werden, und so erfahren wir denn dort daß Jeder der Herr in seinem Hause und bei irgend welcher vorkommenden Gelegenheit ein

tüchtiger Richter eben damit auch schon ein Philosoph ist. Offenbar liegt dem Allem ein plumper Mißverstand von Staatsm. p. 259. S. 443 f. der Uebers. (vgl. Euthyd. §. 47) zu Grunde.

28) Hier freilich hat der Verfasser schon selbst wieder vergessen daß dieß nach ihm ja gar keine anderen Personen sein sollen als der Philosoph selber, daß eben dessen Wesen darin bestehen soll ein guter Staatsmann, König, Richter u. s. w. zu sein.

29) Ueber solche Privatschiedsrichter s. Schömann a. a. O. I. S. 490.

30) Weder der historische noch der ächte platonische Sokrates würde ruhmredig so Etwas von sich erzählt und sich gar des Beifalls von einem so ungebildeten und rohen Gesellen wie der Athlet ist gefreut haben. (Steinhart.) Aber der Standpunkt des Verfassers ist eben selbst so roh und trivial daß er es unter den beiden Nebenbuhlern noch weit mehr mit diesem als mit dem Vielwisser hält. Vgl. Anm. 5.

Minos oder vom Gesetz.

Einleitung.

Die wahre Natur und Beschaffenheit der Dialoge Minos, Hipparchos, von der Gerechtigkeit und von der Tugend ist namentlich durch Boeckhs glänzende Jugendarbeiten*) in ein helles Licht gesetzt worden. Der Minos und der Hipparchos, um hier zunächst nur von diesen beiden zu reden, stehen sogar hinter dem Kleitophon, den Nebenbuhlern und dem zweiten Alkibiades nach Inhalt und Form und in letzterer Beziehung auch hinter dem Theages weit zurück, und wenn sie auch frei sind von den Abenteuerlichkeiten welche der Theages von der Person des Sokrates erzählt, so strotzen sie dafür von historischen Abenteuerlichkeiten anderer Art (s. Anm. 41. 56. 58. 60. 62. 63 z. Min., u. Hipp. §. 9 ff. mit Anm. 19 ff.); wenn endlich jener Dialog ohne allen allgemeinen Gedankengehalt ist, so ist dafür der in diesen beiden verarbeitete so armselig und trivial, die Behandlungsweise desselben so lahm und ungeschickt, so breit bei den gewöhnlichsten Dingen und so rasch hinweghüpfend über alle tieferen Fragen, und dabei zugleich Beides so durch und durch sophistisch daß sie einen geradezu widerwärtigen Eindruck hinterlassen. Es ist dem Verfasser augenscheinlich nicht um die Wahrheit, sondern nur darum zu thun das Licht seines vermeintlichen Scharfsinnes, seiner Gelehrsamkeit (s. §. 7. 15 ff. Hipp. §. 9 ff.) und seiner schlechten rhetorischen Künste leuchten zu lassen. Namentlich der Minos wimmelt von unglücklichen Nachahmungen bestimmter platonischer Stellen auf der einen und von unplatonischen Gedanken, unbeabsichtigten logischen Fehlern und absichtlichen Trugschlüssen auf der andern Seite, und fast die ganze Untersuchung dreht sich um ein leeres Spiel mit Wortableitungen und verschiedenen Bedeutungen desselben Wortes (s. Anm. 8. 31), so daß man es wenigstens so ohne Weiteres nicht zugeben kann wenn ihn Hermann*) für das beste der vier oben genannten Gespräche zu halten geneigt ist. Bis zu §. 12 z. E. verfolgt er allerdings ein bestimmtes Ziel, und auch der weitere Verlauf steht mit demselben nicht außer Zusammenhang, so jedoch daß ihm allmählich dasselbe in seinen breiten panegyrischen Ausmalungen ganz aus dem Gesichte schwindet (s. Anm. 15. 31) und der in verfehlter Weise wiederum dem Platon nachgeahmte, völlig zweckwidrige und alberne skeptische Schluß (§. 25) eigentlich Alles wieder in Frage stellt. Daß nun die Aechtheit dieses Dialogs wohl auch schon im Alterthum keineswegs, wie man gewöhnlich glaubt, unangefochten blieb,

*) In Platonis, qui vulgo fertur, Minoem. Halle 1806. 8. Simonis Socratici, ut videtur, quatuor dialogi de lege, de lucri cupidine, de iusto ac de virtute, Heidelberg 1810. 8. Außerdem vgl. zum Folgenden bes. Schleiermacher Platons Werke 3. Aufl. I, 2. S. 243 f. 317 ff. und Stallbaum Plat. Opp. IX, 1. p. 333 ff. De dialogis nuper Simoni Socratico adscriptis, Leipzig 1841. 4.

*) Plat. Phil. S. 595. Anm. 233. Ungleich richtiger erklären Schleiermacher, Stallbaum u. A. den Minos für noch schlechter als den Hipparchos.

haben wir S. 269 ff. wahrscheinlich zu machen gesucht. Wohl aber ist der Minos, abgesehen von dem Menexenos und der Epinomis, fast das einzige pseudoplatonische Schriftwerk hinsichtlich dessen wir die ausdrückliche Nachricht erhalten daß es mindestens schon vor Aristophanus von Byzanz existierte (Diog. Laert. III, 62). Daß es aber deßhalb keineswegs nebst jenen drei anderen, ihm nahe verwandten Dialogen mit Boeckh einem älteren Zeitgenossen Platons, dem Sokratiker und Schuster Simon, sondern vielmehr einem späteren Fälscher zuzuschreiben ist, erhellt schon daraus daß selbst die späteste von Platons Schriften, die Gesetze (s. Anm. 8. 31. 45. 48. 54. 56), und, wie es scheint, auch der bereits gleichfalls gefälschte größere Hippias (s. Anm. 24) in ihm benutzt sind, wie im Hipparchos vielleicht sogar schon der Theages (s. Anm. 3. 9 z. Hipp.), welcher, wie sich uns S. 530 ff. ergeben hat, keineswegs zu den ältesten dieser Fälschungen gehörte. Der Minos und Hipparchos weichen ferner zwar noch nicht von dem Wortschatze der guten attischen Zeit ab, enthalten aber eine Unmasse grober stilistischer Mängel und unclassischer Wortverbindungen, die kaum alle bloß auf Rechnung der geistigen Schwäche des Verfassers, sondern zum Theil gewiß auch des gesunkenen Geschmackes einer späteren Zeit zu schreiben sind. Wir können uns damit begnügen in dieser Hinsicht auf die reichen Sammlungen zu verweisen welche Boeckh selbst gemacht und Stallbaum noch um einige Beispiele bereichert hat. Im Uebrigen geben für das Gesagte die Anmerkungen die nöthigen Belege.

Minos oder vom Gesetz.

Sokrates und einer seiner Freunde.

1. (§. 1.) [Steph. II. p. 313.] Sokrates. Was ist uns denn das Wesen des Gesetzes?

Freund. Was für eins *) meinst du denn nur [1]) von den Gesetzen?**)

Sokrates. Wie? Gibt es denn einen Unterschied zwischen Gesetz und Gesetz eben in so fern als es Gesetz ist? [2]) Erwäge doch nur, was meine Frage besagt! Es ist ja gerade so als wenn ich dich gefragt hätte***): was ist denn Gold? und wenn du mir da die gleiche Gegenfrage stelltest: was für Gold meinst du denn nur? da, denke ich doch, würdest du nicht richtig gefragt haben.

*) Das ὁποῖον kennzeichnet den späteren Schriftsteller; mit Unrecht hat es daher Hermann in ποῖον verwandelt. (Wagner.)

**) τῶν νόμων aus Alexand. zu Aristot. Soph. el. p. 315 a, 33 Brandis und den beiden besten Handschriften Voss. und Paris. A mit Bekker, den Zürchern, Hermann, Hirschig, statt τὸν νόμον.

***) ὥσπερ εἰ ἀνηρόμην ist wieder sehr schlechtes Griechisch, aber doch hat Hermann es wohl wieder mit Unrecht in ὥσπερ ἄν εἰ ἠρόμην geändert. (Wagner.)

Denn es ist doch wohl kein Unterschied zwischen Gold und Gold und zwischen Stein und Stein eben in so fern sie Gold und Stein sind. In gleicher Hinsicht ist aber doch wohl auch keinerlei Unterschied zwischen Gesetz und Gesetz, sondern alle Gesetze sind in so weit einerlei: Gesetz ist jedes von ihnen gleich sehr, und nicht das eine mehr und das andere weniger. Nach eben diesem Ganzen aber frage ich dich gerade, (indem ich wissen will) was Gesetz ist. Hast du es also jetzt bei der Hand es mir zu sagen, so sprich. *)

(§. 2.) Freund. Was sollte denn Gesetz wohl Anderes sein, Sokrates, als eben das Festgesetzte? **)

Sokrates. Dünkt dich denn auch [3]) Sprache das Gesprochene zu sein oder Gesicht das Gesehene oder Gehör das Gehörte? Oder ist etwas Anderes die Sprache und etwas Anderes das Gesprochene, und eben so etwas Anderes das Gesicht und etwas Anderes das Gesehene, etwas Anderes das Gehör und etwas Anderes das Gehörte, und demnach auch etwas Anderes das Gesetz und etwas Anderes das Festgesetzte? Dünkt es dich so oder wie meinst du?

Freund. Als etwas Anderes erscheint es mir nun.

2. Sokrates. Nicht also ist Gesetz das Festgesetzte?

Freund. Nein, wie mich dünkt, nicht.

(§. 3.) Sokrates. Was wäre denn wohl also das Gesetz? Laß uns das in folgender Weise betrachten! Wenn uns Jemand in Bezug auf das eben Gesagte weiter fragte: „da ihr nun sonach behauptet daß durch das Gesicht das Gesehene gesehen werde, [p. 314.] was ist denn das Gesicht so daß vermöge desselben es gesehen werden kann?“ so würden wir ihm wohl antworten: es ist diejenige Wahrnehmung welche durch die Augen *) die Dinge **) offenbart. Und wenn er ferner fragte: „und wie? wenn durch das Gehör das Gehörte gehört wird, was versteht ihr denn dabei unter dem Gehör?“ so würden wir ihm wohl antworten: diejenige Wahrnehmung welche uns durch die Ohren die Töne offenbart. Entsprechend (müßten wir ihm) demnach (auch erwidern), wenn er weiter fragte: „wenn denn durch das Gesetz das Festgesetzte festgesetzt wird, was muß zu diesem Zwecke das Gesetz selbst sein? Etwa auch [4]) eine Wahrnehmung oder Offenbarung, wie z. B. das Gelehrte gelernt wird durch eine es offenbarende Erkenntniß? Oder ist es eine Entdeckung [5]), wie das Entdeckte entdeckt wird, z. B. das Gesunde und Kranke durch die Heilkunst, und die Absichten der Götter, wie die Seher behaupten, durch die Seherkunst? Denn die Kunst gilt uns doch wohl für ein Entdecken der Dinge? [6]) Nicht wahr?“

Freund. Ja wohl.

3. (§. 4.) Sokrates. Was von diesem Allem soll nun nach unserer Annahme am Ehesten das Gesetz sein?

Freund. Jene Beschlüsse und Verordnungen, [7]) dünkt mich. Denn was Anderes sollte man wohl als Gesetz bezeichnen? Es scheint also, wenn ich jenes Ganze nach welchem du mich fragst zusammennehme, Gesetz der Beschluß eines Gemeinwesens zu sein.

*) Nach Orelli εἰπεῖν, εἰπέ statt εἰπέ, da die beste Hdschr. Paris. A εἰπεῖν hat. Auch Wagner findet diese Vermuthung „nicht übel“.

**) Vgl. Anm. 8.

*) ἡμῖν fehlt in den beiden besten und noch mehreren anderen Handschriften, mit Recht hat es daher Hermann getilgt, nachdem schon die Zürcher es in Parenthese gesetzt hatten.

**) πράγματα aus denselben Handschriften mit Hermann statt χρώματα „Farben“. Allerdings spricht aber doch das Folgende für die letztere Lesart.

Sokrates. Für die politische Meinung, scheint es also, erklärst du das Gesetz. [8])

Freund. So ist es.

Sokrates. Und vielleicht thust du recht daran. Doch bald werden wir es auf folgende Weise besser einsehen. [9]) Du nennst doch gewisse Leute weise? [10])

Freund. Das thue ich.

Sokrates. Und sie sind dieß durch Weisheit?

Freund. Ja.

Sokrates. Und ferner, eben so die Gerechten gerecht durch Gerechtigkeit?

Freund. Ja wohl.

Sokrates. Also auch die Gesetzlichen durch das Gesetz gesetzlich? [11])

Freund. Ja.

Sokrates. Die Ungesetzlichen aber durch Ungesetzlichkeit ungesetzlich?

Freund. Ja.

Sokrates. Die Gesetzlichen aber sind gerecht? [12])

Freund. Ja.

Sokrates. Und die Ungesetzlichen ungerecht?

Freund. Ungerecht.

(§. 5.) Sokrates. Und etwas ganz Vortreffliches ist Gesetz und Gerechtigkeit?

Freund. So ist es.

Sokrates. Etwas ganz Abscheuliches dagegen Ungesetzlichkeit und Ungerechtigkeit?

Freund. Ja.

Sokrates. Und jene gereichen den Staaten und Gemeinwesen und allem Uebrigen zum Heil, diese dagegen stürzen eben so Alles um und richten es zu Grunde? [13])

Freund. Ja.

Sokrates. Als etwas Löbliches und Vortreffliches muß man also das Gesetz ansehen und als ein Gut es zu erlangen suchen?

Freund. Wie anders?

Sokrates. Erklärten wir nun nicht das Gesetz für den Beschluß eines Gemeinwesens?

Freund. So thaten wir.

Sokrates. Wie denn aber? Ist nicht von solchen Volksbeschlüssen bloß ein Theil gut, ein anderer aber schlecht?

Freund. So ist es allerdings.

Sokrates. Und doch gilt uns das Gesetz nie für etwas Schlechtes.

Freund. Freilich nicht.

Sokrates. Dann ist es aber auch nicht richtig so schlechthin zu sagen daß das Gesetz der Beschluß der Staatsgemeinde sei.

Freund. Mir wenigstens scheint es nicht richtig.

Sokrates. Vielmehr wird es nicht stimmen daß ein schlechter Beschluß derselben (auch) Gesetz sei.

Freund. Keineswegs.

4. (§. 6.) Sokrates. Indessen eine Meinung*) scheint doch auch mir selbst das Gesetz zu sein. Wenn es nun aber doch nicht diejenige Meinung ist welche schlecht, so kann es doch wohl offenbar nur diejenige Meinung sein welche gut (und recht) ist, oder aber es würde eben gar keine Meinung mehr sein?

Freund. Ja.

---

*) S. §. 4 mit Anm. 8.

Sokrates. Gut und recht aber ist doch wohl keine andere Meinung als die wahre?

Freund. Ja.

[p. 315.] Sokrates. Und die wahre Meinung ist doch eine Entdeckung Dessen was wirklich ist?

Freund. Freilich.

Sokrates. Das Gesetz also will aufgefaßt sein als eine Entdeckung Dessen was wirklich ist. [14])

Freund. Aber wie kommt es denn, lieber Sokrates, wenn das Gesetz die Entdeckung Dessen ist was wirklich ist, daß wir dann nicht stets dieselben Gesetze in Beziehung auf dieselben Dinge beibehalten, da wir ja doch dann durch sie entdeckt haben müßten wie diese Dinge wirklich sind?

Sokrates. Nichts desto weniger will das Gesetz aufgefaßt sein als die Entdeckung Dessen was wirklich ist, und wenn also die Menschen nicht immer dieselben Gesetze beibehalten, so können sie, wie wir glauben,*) nicht immer Das ausfindig machen was das Gesetz will, Das was wirklich ist. [15]) Denn laß uns nur einmal zusehen, ob es uns nicht von hier aus klar wird, ob wir stets dieselben Gesetze zur Anwendung bringen oder zu andern Zeiten andere, und ob alle Menschen derselben oder verschiedene verschiedener sich bedienen.

5. (§. 7.) Freund. Aber Das, lieber Sokrates, ist ja gar nicht schwer zu erkennen, daß nicht bloß verschiedene Leute auch verschiedene Gesetze, sondern daß nicht einmal dieselben stets die

*) Wenn dieß ὡς δοκοῦμεν nicht etwa, wie Wagner meint, aus ὡς δοκῶ μοι „wie ich mir denke" verderbt ist, so liegt in demselben eine große dialogische Unschicklichkeit, da Sokrates dann ohne Weiteres voraussetzt daß der Mitunterredner mit ihm derselben Meinung ist.

nämlichen zur Anwendung bringen. Da ist es z. B. gleich bei uns nicht Gesetz [16]) Menschen zu opfern, sondern es gilt dieß sogar für ruchlos, die Karthager aber opfern sie, weil es bei ihnen für fromm und gesetzlich gilt, ja einige bringen sogar ihre eignen Söhne dem Kronos [17]) dar, wie vielleicht auch du gehört hast. Aber nicht bloß Nichtgriechen folgen (dergestalt) anderen Gesetzen als wir, sondern auch die Bewohner von Lykäa [18]) und die Nachkommen des Athamas [19]) — was für Opfer bringen die dar, obwohl sie Griechen sind! Andererseits weißt du ja aber auch wohl vom Hörensagen was für Gesetze (und Sitten) einst wir selbst hinsichtlich der Gestorbenen hatten, indem wir ihnen Opfer schlachteten vor dem Hinaustragen der Leiche und ihnen Gebeinesammlerinnen [20]) nachschickten, und wiederum unsere noch älteren Vorfahren bestatteten sogar die Todten zuvor erst im Hause, wir dagegen thun nichts von alle dem. Und so könnte man tausenderlei von der Art anführen, denn ein gar breiter Spielraum eröffnet sich dem Nachweis daß weder die Menschen überhaupt mit einander noch wir selbst zu verschiedenen Zeiten stets unter den nämlichen Gesetzen leben.

(§. 8.) Sokrates. Es ist wohl nicht zu verwundern, mein Bester, wenn du hierin ganz Recht hast, mir aber dieß entgangen ist. [21]) Allein so lange du deinerseits deine Ansicht in langer, fortlaufender Rede auseinandersetzest und ich gleichfalls, werden wir überhaupt wohl niemals übereinkommen, wie ich glaube. Wenn dagegen die Untersuchung gemeinschaftlich geführt wird, dann sind wir vielleicht bald einig. Willst du also, so frage du mich und erwäge dann gemeinschaftlich mit mir meine Antworten, oder willst du lieber, so (laß mich fragen und) antworte mir. [22])

Freund. Gut, so will ich dir beantworten, Sokrates, was du nur willst.

6. (§. 9.) Sokrates. Wohlan denn, gilt es dir als

Gesetz *) daß das Gerechte ungerecht und das Ungerechte gerecht oder daß das Gerechte gerecht und das Ungerechte ungerecht sei?

Freund. Mir für mein Theil gilt es als Gesetz daß das Gerechte gerecht und das Ungerechte ungerecht sei.

[p. 316.] Sokrates. Und gilt es nicht dafür, wie hier, so überhaupt bei allen Menschen? **)

Freund. Ja.

Sokrates. Auch unter den Persern?

Freund. Auch unter den Persern.

Sokrates. Auch doch wohl immer?

Freund. Immer.

Sokrates. Gilt es ferner nicht hier bei uns als Gesetz daß Das was mehr wiegt schwerer und was weniger, leichter sei? oder umgekehrt?

Freund. Nein, sondern was mehr, das gilt als schwerer, und was weniger, das als leichter.

Sokrates. Und nicht eben so gut auch in Karthago und Lykäa?

Freund. Ja.

Sokrates. Von dem Schönen wenigstens und dem Häßlichen, wie es scheint, gilt überall das Gesetz daß das Schöne schön und das Häßliche häßlich, und nicht daß das Häßliche schön und das Schöne häßlich sei.

*) S. Anm. 8.

**) Nach Hermanns Aenderung würde es statt dieser und der folgenden Frage und Antwort so lauten müssen:

„Sokrates. Und gilt es nicht dafür hier so gut wie bei den Persern?

Freund. Ja."

Nur aber möchte hiermit wohl wieder der Schriftsteller selbst verbessert sein.

Freund. So ist es.

Sokrates. Gilt es also nicht, um es allgemein auszudrücken, überhaupt als Gesetz daß Dasjenige wirklich ist was ist, und nicht Das was nicht ist, [23]) sowohl bei uns als bei allen anderen Menschen?

Freund. Mir wenigstens scheint es so.

Sokrates. Dann aber irrt wer von Dem abirrt was wirklich ist auch von dem Gesetzlichen ab. [24])

7. (§. 10.) Freund. Ja, Sokrates, so wie du da die Sache darstellst erscheint freilich stets Dasselbe gesetzlich [24] b) sowohl für uns als auch für alle anderen Menschen; so bald ich aber erwäge daß wir gar nicht aufhören immerfort an den Gesetzen zu ändern und das Unterste zu oberst zu kehren, kann ich mich (doch) nicht davon überzeugen.

Sokrates. Ja, vielleicht merkst du nur nicht daß man dabei, wie (oft) im Brettspiel, [25]) nur immer wieder dieselben Züge vorwärts und rückwärts thut. Doch betrachte die Sache einmal mit mir von folgender Seite. Ist dir wohl schon einmal ein Buch über Gesundheitspflege *) der Kranken in die Hände gefallen? [26])

Freund. O ja.

Sokrates. Und weißt du denn welcher Kunst solche Schriften angehören?

Freund. Ich weiß es: der ärztlichen.

Sokrates. Und nennst du nicht Aerzte die Sachverständigen in dergleichen Dingen?

*) Noch verfehlter als dieser deutsche Ausdruck statt „Heilung" oder „Behandlung" ist der griechische ὑγιείας. Ob hinter συγγράμματι das von Böckh mit Recht vermißte τινὶ ausgefallen oder vom Verfasser selbst ausgelassen ist steht dahin. (Stallbaum.)

Freund. Das thue ich.

Sokrates. Setzen nun solche Sachverständige Dasselbe über dieselben Dinge fest*) oder je andere von ihnen Anderes?

Freund. Dasselbe, wie mich dünkt. [27])

Sokrates. Und setzen etwa (hier) die Griechen bloß mit anderen Griechen, oder auch die Nichtgriechen unter einander und mit den Griechen, über solche Dinge die sie wirklich verstehen Dasselbe fest?

Freund. Dasselbe müssen doch wohl nothwendig (über solche Dinge) alle Sachverständigen festsetzen und meinen, Griechen so gut wie Nichtgriechen, jeder in Uebereinstimmung mit sich selbst (und alle untereinander).**)

Sokrates. Wohl geantwortet! Und doch wohl auch immer?

Freund. Ja, auch immer.

8. (§. 11.) Sokrates. Und die Aerzte schreiben in Betreff der Krankenbehandlung Dasjenige nieder wovon sie eben meinen und festsetzen daß es wirklich so sei? [28])

Freund. Ja.

Sokrates. Aerztlicher Art also und ärztliche Satzungen und Gesetze sind diese Schriften der Aerzte?

Freund. Allerdings.

Sokrates. Und eben so sind die schriftlichen Verordnungen die sich auf den Landbau beziehen Agriculturgesetze?

*) Eigentlich bedeutet freilich *νομίζουσιν* nicht „setzen sie fest", sondern nur „meinen sie", aber s. Anm. 8. Weiter unten habe ich daher übersetzt „festsetzen und meinen".

**) Hinter *αὑτοῖς* fehlt, wie Böckh richtig erkannte, *τε καὶ ἀλλήλοις*, sei es nun durch Schuld der Abschreiber oder des Schriftstellers selbst.

Freund. Ja.

Sokrates. Und in wessen Bereich fallen denn die schriftlichen Anweisungen und Festsetzungen über den Gartenbau?

Freund. In den der Gärtner.

Sokrates. Gesetze des Gärtnerwesens also sind diese?

Freund. Ja.

Sokrates. Gemacht von solchen Leuten welche Gärten zu regieren*) verstehen?

Freund. Wie anders?

Sokrates. Denn das verstehen eben die Gärtner?

Freund. Ja.

Sokrates. Und wessen Sache sind die schriftlichen Anweisungen und Festsetzungen über die Zubereitung der Speisen?

Freund. Der Köche.

Sokrates. Und es sind dieß also Kochgesetze?

Freund. So ist es.

Sokrates. Gemacht von solchen Leuten, wie es scheint, welche die Zubereitung der Speisen zu regieren*) verstehen?

[p. 317.] Freund. Ja.

Sokrates. Denn das verstehen, wie man sagt, [29]) eben die Köche?

Freund. Freilich.

Sokrates. Gut. Wessen Sache ist es denn nun aber die schriftlichen Verordnungen und Festsetzungen über die Staatsverwaltung zu machen? Nicht wahr, Derjenigen welche es verstehen Staaten zu regieren?

*) Die Uebersetzung sucht hier lediglich die geschraubte Ausdrucksweise des Urtextes nachzuahmen, die daraus entspringt daß hier wieder ganz unähnliche Dinge als ähnlich gesetzt werden.

Freund. Mir scheint es so.

Sokrates. Verstehen das nun wohl irgend welche anderen Leute als *) die Staatsmänner und Könige? [30])

Freund. Allerdings sind es diese.

9. (§. 12.) Sokrates. Staatliche Schriftwerke **) also sind Das was die Leute Gesetze nennen, Schriften von Königen und tüchtigen Männern.

Freund. Du hast Recht.

Sokrates. Und nicht wahr, die Sachverständigen werden nicht zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes niederschreiben über dieselben Dinge?

Freund. Nein.

Sokrates. Und werden auch nicht ihre Satzungen über dieselben Dinge je immer und immerfort wieder ändern?

Freund. Gewiß nicht.

Sokrates. Wenn wir daher wo immer Leute dieß thun sehen, werden wir da dieselben als Leute die Etwas von der Sache verstehen, oder als Unkundige bezeichnen?

Freund. Als Unkundige.

Sokrates. Werden wir ferner nicht Das was das Richtige ist, sei es nun in der Arzneiwissenschaft oder in der Kochkunst oder in der Gärtnerei, als das ihren Gesetzen Entsprechende bezeichnen?

Freund. Ja.

Sokrates. Was aber verkehrt ist, davon können wir das auch nicht mehr gelten lassen?

Freund. Nein.

*) S. Anm. 27.
**) S. Anm. 26.

Sokrates. Es ist vielmehr gesetzwidrig?

Freund. Ja.

Sokrates. Nun, dann ist auch von den schriftlichen Verordnungen über Recht und Unrecht, und überhaupt über die ganze Staatseinrichtung [30b]) und die Art wie ein Staat verwaltet werden muß, nur das Richtige königliches *) Gesetz, das Verkehrte aber nicht, obschon die Unkundigen auch dieses dafür halten. Es ist vielmehr gesetzwidrig.

Freund. Ja.

Sokrates. Und folglich war unsere Behauptung ganz richtig, daß das Gesetz die Entdeckung Dessen sei was wirklich ist.

Freund. Offenbar.

10. (§. 13.) Sokrates. Wir wollen aber auch noch Folgendes an ihm in Betracht ziehen. [31]) Wer versteht es auf den Boden die Saat (angemessen) zu vertheilen?

Freund. Der Landmann.

Sokrates. Dieser theilt also **) jedem Boden die ihm angemessene Saat zu?

Freund. Ja.

Sokrates. Der Landmann ist also ein guter Vertheiler und Zuertheiler, und seine Satzungen und Anweisungen hierin sind die richtigen? [32])

Freund. Ja.

Sokrates. Und wer ist ein guter Zutheiler der Instrumentalbegleitung zu den Sangweisen und versteht einer jeden die

*) S. Anm. 30.
**) δὴ statt δὲ nach Böckh, dem mit Unrecht die späteren Herausgeber nicht gefolgt sind.

ihr angemessene zuzuweisen?*) Und wessen Gesetze und Tonsätze sind hier die richtigen?

Freund. Die des Meisters im Flöten- und Citherspiel.

Sokrates. Wer also hier im Setzen und Zutheilen der Geschickteste ist, der ist auch der beste Meister im Flötenspiele? [33])

Freund. Ja.

(§. 14.) Sokrates. Wer ferner ist der Geschickteste dazu den Leibern der Menschen ihre Nahrung zuzutheilen? Nicht wahr, Derjenige welcher ihnen die angemessenste zuweist?

Freund. Ja.

Sokrates. Seine Anweisungen und Satzungen hierin sind also die besten, und wer in Bezug hierauf so der beste Gesetzgeber ist, der ist auch der beste Vertheiler?

Freund. Allerdings.

Sokrates. Und wer ist das?

Freund. Der Turnmeister.

[p. 318.] Sokrates. Dieser ist also am Geschicktesten dazu die Menschenheerde leiblich**) zu weiden? [34])

Freund. Ja.

*) Entweder ist hier wohl nach Böckhs Vorschlag ἄξια νεῖμαι in ἄξια νέμει oder nach dem Wagners in ἄξια ἂν νείμαι zu verwandeln. Hermann schließt vielmehr καὶ in Parenthese und meint daß es vielleicht auch aus ὡς entstanden sein könne.

**) Der Genetiv τοῦ σώματος ist selbst dem Verfasser dieses Dialogs wohl kaum zuzutrauen; ob aber, wie Wagner meint, πέρι hinter demselben ausgefallen ist oder welche andere Verbesserung vorzunehmen sein mag, lasse ich dahingestellt und kann daher auch für die Richtigkeit dieser von Schleiermacher herübergenommenen Uebertragung nicht einstehen.

Sokrates. Wer aber [35]) ist am Geeignetsten dazu die Schafheerden zu weiden? Welchen Namen führt er?

Freund. Der Schafhirt.

Sokrates. Die Satzungen der Schafhirten sind also die besten für die Schafe?

Freund. Ja.

Sokrates. Und die des Rinderhirten für die Rinder?

Freund. Ja.

Sokrates. Wessen Gesetze und Satzungen sind aber die besten für die Seelen der Menschen? Nicht wahr, die des Königs? Sprich!

Freund. Ja wohl, spreche ich also.

11. (§. 15.) Sokrates. Und das ist vortrefflich gesprochen. Kannst du mir nun aber auch sagen, wer von den Alten sich ausgezeichnet hat als Gesetzgeber in Tonsätzen*) für die Flöte? Doch vielleicht besinnst du dich nicht darauf und wünschest vielmehr daß ich es dir ins Gedächtniß zurückrufe? [36])

Freund. Allerdings.

Sokrates. Sagt man das nicht**) von Marsyas und einem Liebling Olympos, dem Phrygier?

Freund. Du hast Recht

Sokrates. Deren Tonstücke sind daher auch die göttlichsten, und sie allein erregen und machen offenbar die welche nach den Göttern Verlangen tragen; [37]) auch sind sie allein noch übrig [38]) eben um dieser ihrer Göttlichkeit willen.

Freund. So ist es.

*) Mit Unrecht hat Hermann νόμοις als verdächtig eingeklammert.

**) Nach Hirschig οὐχ statt οὖν.

Sokrates. Und wer von den alten Königen gilt für einen so ausgezeichneten Gesetzgeber daß auch seine Satzungen noch immer Bestand haben (eben wiederum) um ihrer Göttlichkeit willen?

Freund. Ich entsinne mich nicht.

Sokrates. Weißt du nicht welche Völkerschaft die ältesten Gesetze hat unter den Griechen?

Freund. Meinst du vielleicht die Spartaner? Und ist der Gesetzgeber den du im Sinne hast also Lykurgos?

Sokrates. Aber diese Gesetze sind ja vielleicht noch keine dreihundert Jahre alt oder doch nicht viel älter.[39]) Und woher stammen denn die besten von diesen selbst? Weißt du das?

Freund. Wie man sagt, aus Kreta.

Sokrates. Also die Kreter sind es welche die ältesten Gesetze haben unter allen Griechen?

Freund. Ja.

12. (§. 16.) Sokrates. Und weißt du nun auch welches bei diesen die trefflichen Könige waren?[40]) Minos und Rhadamanthys*) waren es, die Söhne des Zeus und der Europa, von denen eben jene Gesetze herstammen.

Freund. Ja, Rhadamanthys freilich, lieber Sokrates, soll ein gerechter Mann gewesen sein, aber Minos wild, rauh und ungerecht.

Sokrates. Das ist (bloß) eine attische und auf der tragischen Bühne heimische Fabel die du da vorträgst.

Freund. Wie so? Heißt es denn nicht wirklich von Minos so?

*) S. Anm. 56.

Sokrates. Ja, aber nicht bei Homeros[41]) und Hesiodos, und doch sind diese wohl glaubwürdiger als alle tragischen Dichter zusammen[42]) von denen du deine Nachrichten hast[43]) und sie ihnen nachsprichst.

Freund. Aber was sagen denn Homeros und Hesiodos von Minos?

(§. 17.) Sokrates. Ich will es dir erzählen, damit nicht auch du wie die Meisten frevelst. Denn es gibt nichts Frevelhafteres, und vor Nichts muß man sich mehr vorsehen als gegen die Götter in Wort und That sich zu vergehen, dem zunächst aber steht der Frevel gegen götterähnliche Menschen, und man muß daher stets gar große Vorsorge tragen, wenn man einen Mann tadeln oder preisen will, daß man nichts Unrichtiges über ihn sage. [p. 319.] Und eben deßhalb[44]) muß man auch lernen gute und schlechte Menschen zu unterscheiden. Denn es zürnt der Gott wenn man Einen tadelt der ihm ähnlich, und Einen lobt der mit ihm von entgegengesetzter Beschaffenheit ist. Aehnlich aber ist ihm der gute und treffliche Mensch. Denn glaube nur nicht daß es bloß heilige Steine und Hölzer und Vögel und Schlangen gibt und nicht auch heilige Menschen, vielmehr heiliger als sie alle, das Heiligste von allen heiligen Dingen ist der gute Mensch, der schlechte aber das Unreinste von allem Unreinen.[45])

13. (§. 18) Und so will ich denn jetzt auch in Betreff des Minos, wie Homeros und Hesiodos ihn preisen, dir zu dem Ende erzählen, damit nicht du, ein Mensch und eines Menschen Sohn, wider ihn, einen Heros und des Zeus Sohn, in Worten dich vergehest. Homeros nämlich, da wo er von Kreta sagt daß zahlreiche Menschen die Insel bewohnen und neunzig Städte auf ihr liegen, fährt fort:[46])

Mächtig hervor ragt Knossos, die Stadt des Königes Minos,
Der neunjährlich mit Zeus, dem Gewaltigen, trauten Verkehr pflog.

Das ist nun in wenig Worten eine Lobrede des Homeros auf den Minos wie Homeros *) sie auf keinen anderen Heros gedichtet hat. Denn daß Zeus ein Weisheitslehrer und Sophist [47]) ist und gar groß in dieser Kunst ist, *) das gibt er uns, wie an vielen anderen Orten, so auch hier zu verstehen, indem er uns sagt daß Minos alle neun Jahre den Zeus besucht und mit ihm Gespräche gepflogen habe, [48]) offenbar um sich von Zeus als einem Weisheitslehrer unterrichten zu lassen; (§. 19.) und da es nun keinen anderen Heros gibt als den Minos welchem Homeros diese Ehre zuertheilt hat von Zeus unterrichtet zu werden, so ist dieß ein gar wunderherrliches Lob. Nicht minder hat er in einer andern Stelle der Odyssee, in der Scene im Todtenreich [49]), den Minos dargestellt wie er mit einem goldenen Scepter geschmückt sein Amt als Todtenrichter versieht, nicht aber legt er dort dem Rhadamanthys ein gleiches Amt bei, noch erzählt er irgend sonstwo von ihm daß er mit dem Zeus Umgang gepflogen habe. Und deßwegen behaupte ich denn daß Homeros Niemanden so hoch gepriesen habe als den Minos. [50]) Denn daß er ein Sohn des Zeus gewesen und allein von Zeus unterrichtet worden sei, das ist ein Lob über welches kein anderes hinausgeht.

14. (§ 20.) Ohne Zweifel nämlich will das der Vers besagen:

Der neunjährlich mit Zeus, dem Gewaltigen, trauten Verkehr pflog,

daß Minos den kehrenden Umgang des Zeus genoß. Denn trauter Verkehr findet ja eben in Gesprächen Statt, und ein Vertrauter Jemandes ist Derjenige gegen welchen der Letztere sich ausspricht. Minos gieng also alle neun Jahre in die Grotte des Zeus, [51]) theils um von Zeus zu lernen, [52]) theils um demselben zu zeigen was er in den vorigen neun Jahren [53]) wirklich von ihm gelernt hatte. *) Manche freilich verstehen den Vers vielmehr so als bezeichne ein Vertrauter des Zeus einen Genossen desselben im Trinken und Spielen; allein daß diese Deutung keinen Grund hat, dafür kann man aus folgender Thatsache den Beweis entnehmen. (§. 21.) Unter allen den vielen Völkerschaften in und außer Griechenland gibt es keine welche sich der Zechgelage und jener ganzen geselligen Lustbarkeit zu welcher der Wein gehört enthält, mit alleiniger Ausnahme der Kreter und nächstdem der Lakedämonier [54]), die es von den Kretern gelernt haben. In Kreta aber ist dies eins von den Gesetzen welche Minos gegeben hat, daß man nicht bis zum Rausche mit einander zechen solle, und so viel ist doch einleuchtend daß er Das was er (selbst) für schön erkannte auch für seine Mitbürger gesetzlich feststellte. Denn Minos wird doch nicht, wie ein niedriger Mensch, anders vorgeschrieben und anders gehandelt haben, so daß er selbst von seinen eignen gesetzlichen Vorschriften abgewichen wäre. Und daher ist meine Meinung dieß: jener Umgang (mit Zeus) bestand in Gesprächen zur Unterweisung in der Tugend, und in Folge dessen konnte er denn auch seinen Mitbürgern solche Gesetze geben durch welche Kreta sich fort und fort des Glückes und Segens erfreut und auch Lakedämon, seitdem es angefangen hat sich ihrer zu bedienen, weil sie göttlichen Ursprungs sind.

*) Die Uebersetzung ahmt hier lediglich die unnütze und gezierte Wiederholung nach die sich im Original findet. Ebenso §. 19 z. E.

*) ἐμεμαθήκει aus Paris. A mit Hermann, den Zürchern und Wagner.

15. (§. 22.) Rhadamanthys aber war zwar ein trefflicher Mann, denn er war vom Minos unterrichtet, aber er war doch nicht unterrichtet in der ganzen königlichen Kunst,[55]) sondern nur in jener Kunst die in ihrem Dienste steht, daß er verstand den Gerichten vorzustehen.[56]) Daher erwarb er denn auch jenen seinen Ruhm ein tüchtiger Richter gewesen zu sein. Es gebrauchte nämlich als Gesetzeswächter[57]) für die Hauptstadt Minos ihn, für das übrige Kreta aber den Talos. Talos machte nämlich alle drei Jahre eine Rundreise durch die Flecken, um die (Befolgung der) Gesetze in ihnen zu überwachen, indem er diese Gesetze auf ehernen Tafeln mit sich führte, wovon er denn auch der Eherne genannt ward.[58])

(§. 23.) Auch Hesiodos aber hat sich in ganz verwandtem Sinne über den Minos geäußert.[59]) Denn indem er seines Namens gedenkt sagt er:

> Welcher als König geglänzt vor den irdischen Königen allen
> Und gar vielen gebot von den ringsum wohnenden Völkern,
> Haltend das Scepter des Zeus, drum hieß er ein König von Vielen.*)

Auch er nämlich kann ja mit dem Scepter des Zeus nichts Anderes meinen als den Unterricht des Zeus, durch welchen Minos Kreta leitete.[60])

16. (§. 24.) Freund. Aber wie hat sich da nur in aller Welt das Gerücht über den Minos verbreiten können daß er ein ungebildeter und harter Mann gewesen sei?

Sokrates. Aus dem nämlichen Grunde aus welchem auch du, mein Bester, wenn du klug bist, und jeder andere Mensch dem daran liegt in gutem Rufe zu stehen, sich hüten wird je einen Dichter zu erzürnen. Denn die Dichter üben einen großen Einfluß auf

*) πολέων statt πόλεων verbesserte Böckh.

das Urtheil der Menschen aus durch ihr Lob oder ihren Tadel. Und daher hat denn auch Minos darin einen Fehler begangen[61]) daß er mit unserem Staate Krieg anfieng, in welchem überhaupt die Geistesbildung blüht, namentlich aber auch stets große Dichter erstanden sind wie in allen anderen Richtungen der Poesie so insbesondere in der Tragödie. Denn (auch) die Tragödie ist hier zu Lande schon alt und*) hat nicht, wie man glaubt, erst mit Thespis und Phrynichos begonnen,[62]) [p. 321.] sondern wenn du es nur genauer untersuchen willst, so wirst du finden daß sie schon eine sehr alte Erfindung unseres Staates ist.*)

17. (§. 25.) Von allen Dichtungsarten ist es nun aber die Tragödie welche am Meisten das Volk ergötzt und den stärksten Zug auf die Gemüther ausübt, und in ihr bringen wir daher den Minos in Verse und rächen uns dadurch an ihm dafür daß er uns zwang ihm jenen bekannten Tribut zu bezahlen.[63]) Das also war der Fehler welchen Minos begieng[61]), daß er uns erzürnte, und in Folge dessen hat er jenen seinen späteren üblen Nachruf erlangt. Denn daß er in Wahrheit ein trefflicher und gesetzlicher Mann war, wie wir auch im Vorigen**) sagten, und***) ein ausgezeichneter Menschenhirte, davon ist das der beste Beweis daß seine Gesetze noch immer unerschüttert und unverändert in Anwendung

*) Man beachte auch hier wieder (wie S. 620) die gesuchte Wiederholung.

**) §. 21.

***) Ich nehme mit Böckh nach Ficinus (jedoch ohne mit ihm bloß ὅπερ zu schreiben) an daß καὶ vor νομεὺς ausgefallen ist, während Stallbaum nach Stephanus καὶ ὅπερ statt ὅπερ καὶ will und Wagner νομεὺς ἀγαθός streichen möchte. Nur die beiden besten Handschriften haben ὅπερ καὶ, die andern bloß ὅπερ.

stehen, eben weil er nämlich das wahre Wesen der Staatsverwaltung, wie es wirklich ist, entdeckt hatte.*)!

Freund. Du scheinst mir, lieber Sokrates, eine sehr wahrscheinliche Erklärung dieser Sache gegeben zu haben.

Sokrates. Wenn ich also Recht habe, scheinen dir da nicht die Kreter, die Mitbürger des Minos und Rhadamanthys, die ältesten Gesetze zu haben?

Freund. Ja, offenbar.

Sokrates. Minos und Rhadamanthys waren mithin unter den Alten die besten Gesetzgeber, Hüter und Hirten von Menschen, gleichwie auch Homeros einen tüchtigen Heerführer einen Hirten der Völker nennt.

Freund. Gewiß.

18. (§. 26.) Sokrates. Wohlan denn beim Freundschaftsschirmer Zeus! wenn uns Jemand fragte: „was ist Das was ein guter Gesetzgeber, Hüter und Vertheiler in Sachen des Leibes dem Leibe verordnet und zutheilt, um ihn besser zu machen?" so würden wir wohl treffend und kurz gefaßt**) antworten: [64]) Nahrung und Anstrengungen, indem er durch jene auf das Wachsthum, durch diese aber auf die Uebung und Stärkung des Leibes***) hinarbeitet.

Freund. Richtig.

Sokrates. Wenn er uns dann nun aber fragte: „was ist denn aber wohl Das was ein guter Gesetzgeber, Hüter und Vertheiler der Seele zutheilt und verordnet, um diese besser zu machen?" was würden wir dann wohl antworten, wenn wir uns nicht unser und unseres Alters schämen wollten?

Freund. Das vermag ich nicht mehr zu sagen.

Sokrates. Aber eine Schande ist es doch in der That für unser Beider Seelen daß wir unbekannt mit Demjenigen in ihnen erscheinen worauf ihr Wohl und Wehe beruht, während wir doch in Bezug auf den Körper und alle anderen Dinge den entsprechenden Gegenstand erforscht haben.

*) Oder ἐξευρόντες „eben weil sie — entdeckt hatten"? (Wagner.) S. §. 6.

**) Oder: „kurz und gut."

***) Das τὸ σῶμα αὐτὸ ist selbst diesem Schriftsteller kaum zuzutrauen, doch möchte eher αὐτε als, wie Wagner meint, τὸ σῶμα zu tilgen sein.

Anmerkungen zum Minos.

1) Gleich diese verwunderte Frage ist geradezu tölpelhaft. (Stallbaum.)

2) Nachahmung von Phileb. p. 12 z. E. (Böckh.)

3) Mit Recht nennt Schleiermacher diese Beispiele ähnlich sein sollende.

4) Als ob Gehör und Gesicht als eine Wahrnehmung oder Offenbarung definiert worden wären. (Stallbaum.) Die logischen Seltsamkeiten und Schnitzer im Folgenden springen in die Augen.

5) S. § 6 ff.

6) Eine sonderbare Auffassung. (Stallbaum.)

7) Es hätte heißen müssen: „Nichts von dem Allem, sondern jene Beschlüsse u. s. w." (Böckh.)

8) Die Absurdität dieser Auslegung tritt freilich in der Uebersetzung noch stärker hervor als im Urtext, in welchem wenigstens πολιτικός „politisch" und πόλις „Gemeinwesen" und ebenso δόξα „Vorstellung, Meinung" und δόγμα „Beschluß, Verordnung" sprachlich zusammengehören, ähnlich wie auch unten §. 9. 10 der Doppelsinn von νομίζειν „als Gesetz gelten lassen" und „meinen, glauben, für Etwas halten" in der Uebersetzung verloren geht und auch bei dem im Vorigen bereits zur Sprache gekommenen passiven Particip dieses Verbums τὰ νομιζόμενα der entsprechende Doppelsinn „das durch die Sitte Festgesetzte" und „das Gemeinte, Geglaubte." Indessen hat doch der Verfasser, wie Böckh bemerkt, fürs Erste schon wieder vergessen daß er selbst eben erst zwischen dem Gehör und dem Gehörten u. s. w. unterschieden hat, denn ziemlich eben so unterscheiden sich auch δόξα und δόγμα, und fürs Zweite kann in gutem Griechisch δόξα πολιτική wirklich nichts Anderes als eine „politische Meinung" bezeichnen, die eben-so gut die eines Einzelnen sein kann wie die der ganzen Bürgerschaft. Ueberdies scheint diese Stelle Nachahmung der Gesetze I. p. 644 D. §. 52 zu sein, nur daß das platonische Original frei von diesen Fehlern ist. Uebrigens s. §. 6.

9) „Aus dem Euthyphron p. 10 z. A. (S. 222 der Uebers.) nachgeschrieben an einer Stelle wo Das ganz fehlt was dort den Nachdruck gibt." (Schleiermacher.) Vgl. auch Gorg. Cap. 5. z. A. (Böckh.)

10) Die Weisen und ihre Weisheit sind hier für die Zwecke des Verfassers, für welche es sich ja eben nur um die Identität von Gerechtigkeit und Gesetzlichkeit handelt, ganz überflüssig.

11) Aber doch gewiß nicht eben so wie die Weisen durch die Weisheit weise und die Gerechten durch die Gerechtigkeit gerecht. (Schleiermacher.)

12) Wenn diese verkehrten Behauptungen so ohne Weiteres zugestanden werden, so folgt freilich was der Verfasser aus ihnen folgert. (Stallbaum.)

13) Vgl. Euthyphr. p. 14 B — S. 233 f. der Uebers. — (Böckh.)

14) Der Verfasser hat hier und im Folgenden (s. Anm. 26. 30. 56. 57) offenbar vorzugsweise die Auseinandersetzungen im Staatsmann p. 292 ff. (S. 506 ff. der Uebers.) im Auge gehabt, in denen die Gesetzgebung für die Sache der wahrhaften Herrscherwissenschaft und des im Besitze dieser Erkenntniß befindlichen wahrhaften Königs erklärt wird. Dabei hat er aber verkannt daß dort unter diesem ächten König kein Anderer als der durch günstige Umstände zur Alleinherrschaft im Staate gelangte Philosoph verstanden ist. Was dort nur von diesem und seinen Gesetzen gilt überträgt er daher fälschlich hier und im Folgenden auf alle Könige

und alle Gesetze, schreibt ferner der wahren Meinung oder richtigen Vorstellung bereits Das zu was bei Platon selbst nur von der eigentlichen Erkenntniß gilt, und vermag daher natürlich den Widerspruch der thatsächlich vorhandenen Gesetze und Gesetzgebungen gegen diese seine Bestimmungen, den er sofort sich selbst entgegenhält, nicht zu beseitigen, obwohl er es §. 9—12 versucht (s. Anm. 15). Platon selbst faßt bekanntlich die menschliche Erkenntniß als eine bloße Wiedererinnerung auf, geschweige denn daß er schon die bloße richtige Vorstellung als eine wirkliche Entdeckung des wahren Wesens der Dinge hätte gelten lassen. (Stallbaum.) Vgl. übrigens noch Anm. 27. 30. 31. 34.

15) Nicht zwar so recht eigentlich (s. Anm. 31) der ganze Minos, wie Hermann (S. 595. Anm. 233) will, aber doch das Folgende bis §. 12 z. E. ist die weitere Ausführung dieses Themas.

16) Im Deutschen würden wir freilich nicht „Gesetz", sondern „Sitte, Brauch" sagen, aber trotzdem verdient der Verfasser hier nicht den Tadel Stallbaums, denn im Griechischen faßt νόμος stets Beides in sich.

17) D. i. Moloch, s. Duncker Gesch. des Alterth. 1. Aufl. I. S. 155 f.

18) S. Staat VIII. p. 565 D (S. 454 der Uebers. nebst d. Anm.) Schömann Griech. Alterth. 2. Aufl. II. S. 241 f. 483.

19) S. Herod. VII, 196 u. dazu die Ausleger, Otfr. Müller Orchomenos S. 156 (161) ff.

20) Nach der Erklärung von Böckh.

21) Dies scheint Ironie sein zu sollen.

22) Vgl. Protag. p. 334 f. 347 f. §. 63 ff. 90 f. 92 z. E. Gorg. p. 449 C. 461 f. S. 267. 288 f. der Uebers.

23) Aus dem Vorhergehenden würde nur folgen: „Gilt es nicht — als Gesetz daß Alles wirklich Dasjenige ist was es ist und nicht was es nicht ist." Damit würde jedoch das Trügerische der ganzen Beweisführung, als ob mit dem gleichen Namen auch die gleiche Auffassung, überhaupt also mit dem Namen auch schon der Begriff der Sache gegeben wäre, unverhüllt herausgetreten sein.

Aber selbst aus Demjenigen was jetzt dasteht ließ sich ohne weiteren Trugschluß nur dies herleiten: „Wer also davon abirrt daß das Seiende wirklich ist irrt auch vom Gesetzlichen ab." (Böckh.)

24) S. d. vorige Anm. Ganz ähnlich aber heißt es im größern Hippias p. 284 D. §. 10 (nach Georgii Uebers.): „Wenn also nun Diejenigen welche es unternehmen Gesetze zu geben das Gute verfehlen, haben sie es dann nicht mit dem Gesetzmäßigen und dem Gesetze selbst verfehlt?" (Hermann.)

24 b) Es mußte heißen: „das Gesetzliche Dasselbe," denn höchstens dies folgt aus dem Vorigen. (Böckh.)

25) Derselbe Vergleich kehrt auch im Hipparchos §. 12 wieder.

26) Hier und im Folgenden hat der Fälscher aus verschiedenen platonischen Quellen geschöpft. Die Zusammenstellung der politischen Gesetzgebung mit den ärztlichen Vorschriften und Büchern stammt aus dem Staatsmann p. 295 f. S. 511 ff. der Uebers. (vgl. Anm. 14), die der Gesetzgebung und Arzneikunst mit der Kochkunst (s. Anm. 29) aus dem Gorg. p. 464 f. S. 293 ff. der Uebers., und der Landbau scheint dazu noch aus Gastm. p. 187 z. A. (S. 313 der Uebers.) herangezogen, die Bezeichnung der Gesetze als „staatlicher Schriftwerke" (§. 12) ist aus dem Phaidr. p. 277 D (§. 142) und p. 278 C (§. 144), vgl. p. 258 z. A. (§. 87) entnommen, wo auch die Beispiele des Arztes p. 268 (§. 115) und des Landmanns p. 276 (§. 138 f.) nicht außer Zusammenhang hiemit stehen.

27) Dies durfte eben nicht so unbedingt zugestanden, noch weniger freilich in Platons Sinne §. 11 z. E. die gewöhnlichen, unphilosophischen Staatsmänner und Könige (wie eben Minos §. 15 ff.) als die Sachverständigen in politischen Dingen bezeichnet werden. Vgl. Anm. 14.

28) Die unnöthige Breite der ganzen Auseinandersetzung leuchtet ein.

29) Der Verfasser bedachte, als er dies „wie man sagt" in Concinnität mit dem vorangehenden „wie es scheint" einflickte, nicht daß eine solche Berufung auf das gewöhnliche Urteil hier durchaus nicht zur Sache gehört. Wie er zu diesen beiden beschränken-

den Zusätzen kommt erhellt aber eben aus dem Gorg. p. 464 f. (Böckh.) S. Anm. 26.

30) Woher hier mit einem Male die Könige zu den Staatsmännern hineingeschneit kommen und nachher allein als die Staatsmänner und Gesetzgeber behandelt werden, obwohl §. 5 z. E. anerkannt ist daß zum Mindesten auch die guten Beschlüsse einer (demokratischen) Volksgemeinde Gesetze sind, begreift sich lediglich aus der schlechten Nachahmung von Staatsm. p. 259 C. D. 266 z. E. 267 C. 274 E. 292 ff. S. 443 f. 459 f. 474. 506 ff. d. Uebers. (Böckh.) Vgl. auch Euthyd. p. 291 C. §. 47. (Stallbaum.) Ganz ähnlich geht der Verfasser der Nebenbuhler §. 19 zu Werke, s. die Anm. 27 zu jenem Dialog.

30 b) Vielleicht ist auch der hier gebrauchte Ausdruck *πόλεων διακόσμησις* dem Gastm. p. 209 A nachgeschrieben. (Böckh.)

31) Wenn der Verfasser vielmehr alles dies Folgende sich erspart und mit §. 12 den Dialog geschlossen hätte, so würde dies sehr zum Vortheil desselben gewesen sein. Denn der zunächst sich anschließende Theil des Gesprächs (§. 13—15) bringt nicht die mindeste weitere Aufklärung über das Wesen des Gesetzes, sondern lauter in dieser Form völlig vom Wege abliegende etymologische Spielereien, die in der Uebersetzung verloren gehen. Vgl. bes. Wagner a. a. O. S. 180 f. Anm. 71. Freilich bahnt sich ferner der Verfasser durch sie trotzdem den Weg dazu, in Minos den praktischen Beleg eines Schöpfers wahrhaft guter und wahrhaft so zu nennender und eben deßhalb auch dauerhafter Gesetze vorzuführen, thut dann aber §. 15—24 dies Letztere selbst nicht im Mindesten so daß er zeigt, in wie fern gerade vorwiegend Minos wirklich Dem entsprochen hat was im Vorigen als das Wesen eines ächten Gesetzgebers theoretisch festgestellt wurde, er ergeht sich vielmehr hier in lauter breiten, keinem weiteren Zwecke dienenden Schilderungen und verliert über ihnen sein eigentliches Vorhaben ganz aus den Augen; vgl. bes. Stallbaum a. a. O. p. 340 f. Was nun aber jene Wortspiele anbetrifft, so kommt das Wort *νόμος* „Gesetz" von *νέμειν* her, welches sowohl „vertheilen, zutheilen" als auch „weiden" bedeutet. Von demselben Verbum ist *νομεύς* hergeleitet, welches daher gewöhnlich den „Hirten" oder „Hüter", seltner den „Vertheiler" oder „Zutheiler" bezeichnet. Der Verfasser gebraucht nun zunächst dies letztere Wort erst, wie Platon in den Gesetzen XI. p. 931 D. (§. 767), in dem letztern, dann weiterhin in dem ersteren Sinne, spielt ferner, noch ehe er zu diesem übergegangen ist, in ähnlicher Weise mit dem Worte *νόμος* selbst, indem er es zuerst mit *διανομή* „Vertheilung, Anordnung" in Verbindung bringt („Satzungen und Anweisungen"), dann aber es in seiner doppelten Bedeutung „Gesetz" und „Tonsatz" anwendet, dann braucht er gleich darauf *νομικώτατος* gleichfalls doppelsinnig „im Setzen (Tonsetzen) und Zutheilen der Geschickteste, der beste Gesetzgeber", und endlich auch *νέμειν* selbst in jenen seinen beiden Bedeutungen. Er häuft so Alles was sich an ähnlichen Wortspielen bei Platon selbst passender angebracht findet auf Einen Haufen zusammen und überbietet es noch. Aehnlich bezeichnet nämlich Platon in den Gesetzen IV. p. 714 z. A. (§. 226 z. E.) das gute Gesetz (*νόμος*) als *τοῦ νοῦ διανομή* „Anordnung (Satzung) der Vernunft" und spielt dort wiederholt mit der musikalischen Bedeutung „Choral" und der politischen des Wortes *νόμος*, III. p. 700 B. §. 188. IV. p. 722 D ff. §. 252. VII. p. 799 z. E. §. 440. (vgl. d. Einl. S. 292 und die Anmm. 148. 201. 414 zu jenem Dialog), und dazu kommt dann noch die Bezeichnung der göttlichen Menschenbeherrscher während des goldenen Zeitalters als Hirten der Menschenherden im Staatsm. bes. p. 266 ff. S. 459 ff. der Uebers. und in den Gesetzen IV. p. 713. §. 225 f., vgl. die Anm. 34.

32) Vgl. Kratyl. p. 430 C. S. 113 der Uebers.: „Sind beide Vertheilungen richtig oder ist es nur die eine?" (Böckh.)

33) Umgekehrt mußte es heißen: „Wer aber der beste Meister im Flöten- und Citherspiel ist, der ist hier auch im Setzen und Zutheilen der Geschickteste." (Böckh.)

34) Vgl. Staatsm. p. 268 B. 274 E. (Böckh.)

35) Wenn dies und das zunächst folgende Beispiel des Schäfers und des Rinderhirten vor das des Turnmeisters gestellt wären, so würde wenigstens ein erträglicher Uebergang erreicht worden sein. (Böckh.)

36) Vgl. d. Anm. 33. 36 z. Hipparch.

37) Nachahmung von Gastm. p. 215 C. S. 369 f. der Uebers (Böckh.)

38) Der Verfasser meint wohl: von allen gleichaltrigen Tonstücken. Gewisse alte Flötenweisen, dem sagenhaften Componisten Olympos zugeschrieben, von einem ganz eigenthümlichen Charakter, existierten noch zu Platons (s. vorige Anm.) und Aristoteles Zeit und noch später, s. Aristoph. Ritter V. 9 mit den Schol. Eurip. Iphig. Aul. 576. Arist. Polit. VIII, 5. p. 1340 a, 9 ff. vgl. c. 7. p. 1342 a, 8 ff. Plutarch. de mus. p. 1133 c ff. vgl. 1143 b. (Böckh.)

39) Während hier angeblich von der Zeit des Sokrates (J. 469—399 v. Chr.) bis zu Lykurg zurück dreihundert Jahre ἢ ὀλίγῳ πλείω gerechnet sind, so rechnet Thukyd. I, 18 ungefähr 400 Jahre καὶ ὀλίγῳ πλείω von der Gründung der lykurgischen Verfassung bis zum Ende des peloponnesischen Krieges (J. 404).

40) Wäre das Gespräch ein platonisches, so müßte man glauben daß hier eine verneinende Antwort des Mitunterredners ausgefallen wäre. (Schleiermacher.)

41) Daß Odyss. XI, 322 Minos „der Hartgesinnte" (ὀλοόφρων) heißt beliebt der Verfasser nicht zu beachten. (Böckh.) Freilich ist jene Stelle ohne Zweifel interpoliert; vgl. Paulys Real-Enc. V. S. 71. (W. T.)

42) Auch eine schwerlich platonische Behauptung. (Schleiermacher.)

43) Z. B. Sophokles in den Kamikiern oder Minos, Euripides im Theseus und in den Kretern. (Böckh.) Vgl. Welcker, die griech. Trag. I. S. 431 ff. II. S. 783 ff. 801 ff. Nauck Trag. gr. fragm. p. 159 f. 164 f. 378 ff. 401 f.

44) Ein seltsamer Beweggrund. (Schleiermacher.)

45) Vgl. Gesetze VI. p. 765 E f. §. 363. (Stallbaum.) Indessen ist die Aehnlichkeit beider Stellen doch nur eine sehr entfernte.

46) Odyss. XIX, 178 f.

47) Schlechte Nachahmung des Platon, indem der Nachahmer es für baaren Ernst genommen hat wenn Platon scherzend den Eros, Hades, Proteus und die Heroen Sophisten nennt, Gastm. p. 203 D. S. 347 der Uebers. Kratyl. p. 398 D. 403 E. S. 60. 69 der Uebers. Euthyd. p. 288 C. §. 41. (Böckh.)

48) Der Fälscher citiert nicht bloß in ganz ähnlicher Weise in Betreff des Minos dieselbe homerische Stelle wie Platon selbst in den Gesetzen I. p. 624. §. 1, sondern folgt auch ganz derselben Auffassung und Wortverbindung derselben (s. dort d. Anm. 2). Mit Recht finden daher Schleiermacher und Stallbaum hierin eine Nachahmung.

49) D. h. im 11. Gesang der Odyssee, nämlich V. 568 f. Uebrigens ist dies wieder eine Nachahmung von Gorg. p. 526 C. S. 403 der Uebers. (Böckh.)

50) Diesen Gedanken wiederholt der Verfasser nun schon zum dritten Male, und ähnlich verfährt er §. 24 (s. Anm. 61). Böckh hält dies für Nachahmung der Rede des Protagoras im gleichnamigen Dialog p. 320 C ff. §. 30 ff., indem der Nachahmer glaubte, Platon selbst habe Dergleichen für schön gehalten, und den Spott nicht merkte.

51) S. d. Anm. 4 zu den Gesetzen.

52) Vgl. die ganz ähnliche Ausdrucksweise im Gastm. p. 206 B. S. 352 z. E. der Uebers. (Böckh.)

53) Der Verfasser scheint also anzunehmen daß Minos regelmäßig auch neun Jahre beim Zeus blieb. (Schleiermacher.) Oder wollte er eigentlich sagen: „wie er sich in den voraufgehenden neun Jahren seine Lehren wirklich zu Nutze gemacht hatte"?

54) Vgl. Gesetze I. p. 635 ff. §. 28 ff.

55) Es mußte bloß heißen „in der königlichen Kunst", wenn doch eben die Rechtspflege nicht ein Theil, sondern nur eine Dienerin von ihr sein soll. (Böckh.)

56) Der Verfasser tritt hier in Widerspruch mit seiner eignen Behauptung §. 16 i. A., weil ihm jetzt hinterdrein einfällt daß im Staatsm. p. 305 (S. 530 f. der Uebers.) die richterliche Thätigkeit der königlichen nicht eingeordnet, sondern als nur in ihrem Dienste stehend bezeichnet wird (Böckh), und daß in den Gesetzen I. p. 624 f.

§. 1 (vgl. XII. p. 948 B. §. 807) Rhadamanthys als Richter dem Minos als Gesetzgeber gegenübergestellt wird.

57) Diese Bezeichnung für den Richter gebraucht eben auch Platon im Staatsm. p. 305 C. S. 531 der Uebers. (Böckh.)

58) Nach allen andern Nachrichten war Talos vielmehr ein eherner Riese welchen Hephästos dem Minos geschenkt hatte und welcher dreimal des Tags die Runde um die ganze Insel Kreta machte um sie vor andringenden Feinden zu bewachen, s. bes. Apollod. I, 9, 26. Vgl. Pauly's Real-Enc. VI, 2. S. 1585, Nr. 4. Die alberne Umdeutung dieser Sage ist des Verfassers würdig.

59) Böckh vermuthet, in den Göen.

60) Wieder eine sehr geschmacklose Auslegung.

61) S. Anm. 50.

62) Schlechte Nachahmung von Protag. p. 340 E. §. 77. vgl. p. 316 D. §. 20. (Böckh.)

63) Der Verfasser widerspricht mit diesem Zugeständniß selber seiner ganzen Schilderung des Minos. Denn dieser Tribut bestand ja nach der Sage eben aus sieben Knaben und sieben Mädchen, welche dann Minos dem Minotauros, einem Ungeheuer das halb Stier und halb Mensch war, vorwerfen oder wenigstens nach Philochoros und Aristoteles bei Plut. Thes. c. 16 in das Labyrinth einsperren und Sklavendienste thun ließ. (Böckh).

64) Vgl. Gorg. p. 448 E f. S. 266 der Uebers. (Böckh.)

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 6

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Dreihundertsiebenundvierzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1865.

Platon's
Werke.

Fünfte Gruppe:

Zweifelhaftes und Unechtes.

Sechstes Bändchen.

Hipparchos oder von der Gewinnsucht. Von der Gerechtigkeit. Demodokos. Sisyphos. Definitionen.

Uebersetzt

von

Dr. Franz Susemihl,
ordentlichem Professor der classischen Philologie in Greifswald.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1865.

Hipparchos oder von der Gewinnsucht.

Einleitung. *)

Ganz dieselben Fehler die uns im Minos entgegentreten nehmen wir meist auch im Hipparchos wahr, nur nicht so haufenweise. Beide lassen den Sokrates mit einem ungenannten Freunde sich unterreden, beide schieben in diese Unterredung eine lange historische Episode des Sokrates hinein, von welcher beide erst später ihren Titel erhalten haben, während der Verfasser selbst sie ohne Zweifel vielmehr nach dem Inhalt „vom Gesetz" und „von der Gewinnsucht" genannt hatte. Allerdings waltet dabei ein gewisser Unterschied zwischen beiden Gesprächen ob: der Hipparchos behält wenigstens unverrückt dasselbe bestimmte, wenn auch paradoxe Ziel im Auge: an vier verschiedenen Definitionen des Gewinnsüchtigen (§. 1—4. 5—7. 8. 12—18.) zeigt er daß, wie man immer das Wesen der Gewinnsucht fassen möge, alle Menschen, gute und schlechte, gleich sehr gewinnsüchtig sind; andererseits aber hängt die historische Episode

*) Vgl. zum Folgenden bes. Böckh In Minoem p. 31 ff. Schleiermacher, Platons Werke 3. Aufl. I, 2. S. 227 ff. 315 ff. Stallbaum Plat. Opp. VI, 2. p. 295 ff. IX, 1. p. 315 ff.

im Minos mit dem Thema jenes Gespräches doch noch wirklich zusammen (s. Anm. 31 z. Min.), die im Hipparchos (§. 9—11) aber gar nicht, sondern sie ist ganz willkürlich und gewaltsam hereingezogen. Jenes Thema des Minos ferner, daß nur das wahrhaft vernünftige Gesetz überhaupt den Namen des Gesetzes verdiene, ist an sich ganz platonisch, und bloß die Ausführung ist es nicht; das des Hipparchos aber wäre es auch an sich nur dann wenn ihm die veränderte und bestimmtere Fassung gegeben wäre daß nur die Gewinnsucht der guten und einsichtigen Menschen als ein Streben nach wahrhaftem Gewinne anzusehen sei.*) Und so kann es denn füglich aus der verschiedenen Natur des Gegenstandes erklärt werden, wenn der Verfasser im Hipparchos bei der noch viel oberflächlicheren Fassung des Stoffes mit einer beträchtlich geringeren Zahl von logischen Verstößen und Verdrehungen durchkam, wenn sich ihm ferner eine weit geringere Zahl von einzelnen platonischen Stellen zur Nachahmung darbot,**) und wenn er endlich keine Gelegenheit fand in ähnlicher Weise wie im Minos mit der Sprache zu spielen statt auf die Sache selbst einzugehen. Noch weniger Gewicht ist darauf zu legen, wenn im Minos (§. 25) der Mitunterredner des Sokrates als ein ihm gleichaltriger, im Hipparchos (§. 2) dagegen als ein jüngerer Mann bezeichnet wird, und wenn das Ende des erstern Dialogs mehr den skeptischen Schluß des einen Theils der platonischen Gespräche, das des letzteren dagegen mehr***) das

*) Hiernach ist Hermann Plat. Phil. S. 596. Anm. 237 zu berichtigen.

**) Vgl. Anm. 2. 6. 7. 17. 24. 27. 29. 31. zum Hipparchos, und dagegen Anm. 2. 8. 9. 13. 14. 18. 22. 24. 26. 29. 30. 30 b. 31. 32. 34. 37. 45. 47. 48. 49. 50. 52. 54. 56. 57. 62. 64 zum Minos.

***) Denn allerdings erklärt sich ja hier §. 18 der Mitunterredner

bestimmt ausgesprochene positive Endergebniß des anderen Theils derselben nachahmt. Die Aehnlichkeiten beider Schriften bleiben groß genug um uns nur die Wahl zu lassen, ob wir sie als Werk desselben Urhebers ansehen oder aber annehmen wollen daß der Verfasser der einen die andere nachgeahmt habe. Und da sich im letztern Falle doch wohl auch einige einzelne Stellen in beiden finden müßten welche eine ganz besondere Aehnlichkeit verrathen, so daß wirklich je eine solche Stelle in dem einen Dialog als ausdrückliches Vorbild der entsprechenden in dem andern angesehen werden könnte, während sich doch in Wirklichkeit Dergleichen gar nicht oder doch so gut wie gar nicht zeigt, so wird an der Einheit des Verfassers festzuhalten sein. Ob dies aber, wie neuerdings vermuthet worden ist, Pasiphon aus Eretria oder irgend ein Anderer war, darüber läßt sich auch nicht einmal mit annähernder Wahrscheinlichkeit urteilen, da es zum Mindesten, wie wir S. 263 f. Anm. ** sahen, höchst zweifelhaft ist, ob nicht Diog. Laert. II, 61 die volle Wahrheit berichtet hat, daß Persäos den Pasiphon für den wahren Verfasser des größeren Theils der sieben gewöhnlich für ächt geltenden Dialoge des Sokratikers Aeschines erklärt habe, und keineswegs eine Verwechselung mit den „eingangslosen" (ἀκέφαλοι) Dialogen begangen hat, so daß Persäos vielmehr nur von diesen die meisten, also eventuell vielleicht auch den Minos und Hipparchos, dem Pasiphon zugeschrieben hätte. Die wahre Wissenschaft gewinnt und verliert in der That auch Nichts dabei, ob sie den Vater derartiger Machwerke mit Namen zu nennen im Stande ist oder nicht; für die Erkenntniß der geistigen Zustände Athens in

nicht für überzeugt, während andererseits der Minos am Schlusse nur plötzlich abbricht, nicht aber die bisherigen Ergebnisse geradezu anzweifelt.

der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts v. Chr. oder einiger Jahre früher bleiben sie eben so wichtig, auch wenn wir sie nicht mit der Person eines Mannes verknüpfen von dem wir ja doch zu wenig wissen um ihn einer bestimmten Richtung einreihen zu können. Noch mag hier bemerkt sein daß beide Gespräche bereits von F. A. Wolf*) und der Hipparchos auch bereits von Valckenaer**) angezweifelt wurden, letzterer, wie S. 261 bemerkt wurde, auch auf Grund eines ausdrücklichen alten Zeugnisses.

*) Prolegg. ad Homer. p. 68. Anm. 32, wo er sich über den Minos noch sehr zurückhaltend, und p. 92. Anm. 114, wo er sich über den Hipparchos sehr entschieden äußert.

**) Zu Herod. V, 55 (ed. Wesseling p. 398). De fragm. Callim., Leyden 1799. p. 22.

Hipparchos oder von der Gewinnsucht.

Sokrates und einer seiner Freunde.

1. (§. 1.) [Steph. II. p. 225.] Sokrates. Wie steht es mit der Gewinnsucht, was versteht man unter ihr*) und was unter den Gewinnsüchtigen?

Der Freund. Mich dünkt[1]), Diejenigen welche gern gewinnen möchten an Dingen die doch keinen wirklichen Werth haben.**)

Sokrates. Und dünkt dich, indem sie wissen daß dieselben keinen Werth haben, oder indem sie es nicht wissen? Ist nämlich das Letztere der Fall, so erklärst du ja die Gewinnsüchtigen für Unverständige?

Freund. Nein, nicht für Unverständige halte ich sie, sondern für verschmitzt und böse und für Leute die der Lust zum Gewinne nicht Herr werden können, so daß sie, obwohl sie recht gut wissen daß Dasjenige woran sie Gewinn zu suchen sich nicht entblö-

*) Oder nach Böckhs Interpunction: „Wie nun? Die Gewinnsucht — was versteht man unter ihr“ u. s. w.

**) Das Wortspiel zwischen ἀξιώσειν und ἀξίων, welches der Verfasser noch mehrfach wiederholt, geht im Deutschen verloren.

den keinen Werth habe, dennoch sich dessen nicht entblöden aus Mangel an Scham und Zucht. [2])

Sokrates. Also verstehst du unter einem Gewinnsüchtigen zum Beispiel [3]) einen Landmann welcher, trotzdem daß er recht gut wüßte wie Dasjenige was er gesät und gepflanzt hat zu Nichts nütze ist, dennoch dasselbe aufziehen und groß wachsen lassen wollte, um aus ihm Gewinn zu ziehen? Verstehst du also einen Mann von solcher und ähnlicher Handlungsweise unter ihm?

Freund. Der Gewinnsüchtige, lieber Sokrates, glaubt eben aus Allem [4]) Gewinn ziehen zu müssen.

(§. 2.) Sokrates. Antworte mir nicht so kurzab auf meine Fragen, als hätte dir Jemand Etwas zu Leide gethan, sondern mit aufmerksamem Eingehen auf die Sache. Also ich will dir meine Frage noch einmal stellen. Gibst du nicht zu daß der Gewinnsüchtige recht wohl weiß wie viel der Gegenstand werth ist aus welchem er Vortheil ziehen will?

Freund. Freilich.

2. Sokrates. Wer ist es denn nun der sich auf den Werth der Gewächse versteht und weiß auf welchem Grunde und zu welcher Stunde [5]) sie werth sind gepflanzt zu werden? (Auf welchem Grunde und zu welcher Stunde, sage ich) damit doch auch wir so ein wenig von jenem hübschen Wortgeklingel in unsere Reden einstreuen, mit welchem diejenigen die im Reden vor Gericht geschickt sind die ihrigen zu verzieren pflegen [6]).

Freund. Mich dünkt, der Landmann.

Sokrates. Gewinn zu ziehen wünschen ist das nun nach deiner Meinung etwas Anderes als glauben Gewinn ziehen zu müssen?

Freund. Nein, sondern Dasselbe.

Sokrates. Gut, so versuche denn (nicht wieder) mich zum

Narren zu halten, du, der du noch so jung bist, mich, den in Jahren bereits vorgerückteren Mann [7]), indem du mir, so wie eben, eine Antwort gibst an die du selber nicht glaubst. [p. 226.] sondern sage mir wie du's wirklich meinst: kann es*) wohl Jemanden geben den du für einen Landmann halten würdest, wenn er, während er doch recht wohl wüßte daß er ein Gewächs zieht welches Nichts werth und zu Nichts nütze ist, dennoch aus demselben Gewinn zu ziehen glaubt? [8])

Freund. Nein, beim Zeus! ich würde ihn dann nicht dafür halten.

(§. 3.) Sokrates. Und wie ferner, glaubst du, ein Bereiter, wenn er weiß daß er seinem Pferde Futter gibt welches nichts taugt, könne dabei unbekannt damit sein daß er so das Pferd verderbt?

Freund. Nein, das glaube ich nicht.

Sokrates. Folglich kann er auch nicht glauben Gewinn zu ziehen aus diesem Futter welches nichts werth ist.

Freund. Nein.

Sokrates. Und wie ferner? Glaubst du daß ein Steuermann, wenn er sein Schiff mit nichtsnutzigen Segeln und nichtsnutzigem Steuer ausstatten wollte, nicht wissen sollte daß er dadurch Gefahr laufen würde selber zu Grunde zu gehen und sein Schiff zu Grunde zu richten nebst der ganzen Ladung?

Freund. Keineswegs.

Sokrates. Folglich glaubt er nicht Gewinn zu ziehen aus einer Schiffsausrüstung die nichts werth ist.

Freund. Nein.

(§. 4.) Sokrates. Aber ein Heerführer der einsieht daß

*) εἰπέ· ἆρ' statt εἶπερ verbesserte Böckh nach Ficinus.

sein Heer Waffen trägt die nichts taugen, wird der glauben aus den letzteren Gewinn zu ziehen? Wird er auch nur wünschen Gewinn zu ziehen aus einer Bewaffnung die nichts werth ist?

Freund. Keineswegs.

Sokrates. Aber ein Flötenspieler welcher Flöten die zu Nichts nütze sind, oder ein Citherspieler welcher eine solche Leier, oder ein Bogenschütz [9]) welcher einen solchen Bogen, oder überhaupt irgend ein Meister irgend einer Kunst oder sonst irgend ein verständiger Mensch welcher Instrumente oder sonstige Geräthschaften irgend welcher Art die nichts taugen besitzt wird aus ihnen Gewinn zu ziehen glauben?

Freund. Offenbar nicht.

3. (§. 5.) Sokrates. Was für Leute verstehst du also unter den Gewinnsüchtigen? Von allen Denen die wir eben durchgegangen haben, nämlich (doch wohl keine, wenn anders denn doch die Gewinnsüchtigen Die sein sollen) *) welche Das was keinen wahren Werth hat als solches erkennen und dennoch aus demselben glauben Gewinn ziehen zu müssen. Dann aber, mein guter Mann, wie du die Sache erklärst, gibt es überhaupt keinen gewinnsüchtigen Menschen.

Freund. Nun, Sokrates, was ich eigentlich sagen wollte ist dies: Diejenigen seien gewinnsüchtig welche regelmäßig aus unersättlicher Habsucht auch nach ganz geringfügigen Gegenständen, die nur einen geringen, ja gar keinen Werth haben, übermäßig trachten und aus ihnen Gewinn zu ziehen suchen.

Sokrates. Doch wohl nicht, mein Bester, mit dem Bewußtsein daß dieselben wirklich keinen Werth haben? denn Das haben wir doch wohl durch die bisherige Auseinandersetzung uns selber als unmöglich dargethan.

*) Der Uebersetzer hat sich diesen Zusatz erlaubt, weil eine treue Nachbildung der unbeholfenen Wort- und Satzfügung des Originals den deutschen Ausdruck völlig unverständlich gemacht hätte.

Freund. So scheint mir's.

Sokrates. Wenn aber nicht mit diesem Bewußtsein, dann doch offenbar in Unwissenheit darüber und vielmehr in dem Glauben daß Das was nichts werth ist vielmehr viel werth sei. [10])

Freund. Offenbar.

(§. 6.) Sokrates. Nicht wahr, die Gewinnsüchtigen lieben den Gewinn?

Freund. Ja.

Sokrates. Gewinn aber nennst du das Gegentheil von Verlust?

[p. 227.] Freund. Allerdings.

Sokrates. Kann es nun für irgend Jemanden etwas Gutes sein Verlust zu erleiden?

Freund. Nein, für Niemanden.

Sokrates. Sondern immer nur etwas Schlimmes?

Freund. Ja.

Sokrates. Der Verlust also schadet dem Menschen?

Freund. Ja wohl.

Sokrates. Der Verlust ist also ein Uebel? [11])

Freund. Ja.

Sokrates. Nun war aber dem Verlust der Gewinn entgegengesetzt.

Freund. So ist es.

Sokrates. Der Gewinn ist also etwas Gutes?

Freund. Ja.

Sokrates. Diejenigen also welche das Gute lieben nennst du gewinnsüchtig? [12])

Freund. So scheint es.

Sokrates. Für gar nicht unkluge Leute, Freund, gelten dir aber da die Gewinnsüchtigen! Nun aber du selbst — liebst du Das was ein Gut ist, oder nicht?

Freund. Ja, ich liebe es.

4. (§. 7.) Sokrates. Oder gibt es irgend ein Gut welches du nicht liebst, sondern vielmehr an seiner Stelle ein Uebel?

Freund. Nein, beim Zeus!

Sokrates. Vielmehr Alles was etwas Gutes ist liebst du gleichermaßen? [13])

Freund. Ja.

Sokrates. Frage nur [14]) auch mich, ob denn nicht ich gleichfalls! Denn auch ich werde dir zugestehen daß ich das Gute liebe. Und scheinen dir nicht außer mir und dir auch noch die anderen Menschen allesammt Das zu lieben was etwas Gutes, und Das zu hassen was vom Uebel ist?

Freund. Mir für mein Theil scheint dies so.

Sokrates. Daß der Gewinn aber etwas Gutes sei haben wir zugestanden.

Freund. Ja.

Sokrates. Auf diese Weise zeigen sich nun aber wiederum Alle als gewinnsüchtig, während auf die in welcher wir vorher die Sache erklärten Keiner es war. Von welcher von beiden Erklärungen soll man also Gebrauch machen, um nicht fehlzugreifen?

(§. 8.) Freund. Ja man muß nur eben, Sokrates, meine ich, den Gewinnsüchtigen richtig auffassen. (Ihn) richtig (auffassen) aber heißt Denjenigen für gewinnsüchtig halten welcher sich um solche Dinge eifrig bemüht und aus ihnen Gewinn zu

ziehen trachtet aus denen die Rechtschaffenen ihn zu ziehen sich scheuen.

Sokrates. Aber siehst du, mein Süßester, [15]) Gewinn ziehen, haben wir eben eingeräumt, sei so viel als Vortheil haben. [16])

Freund. Was soll denn das?

Sokrates. Dies, daß wir noch dazu auch Das eingeräumt haben, es wünsche Das was etwas Gutes ist Jedermann und jederzeit.

Freund. Ja.

Sokrates. Und also wünschen doch wohl auch die guten Leute jede Art von Gewinn zu haben, wenn doch Gewinn immer etwas Gutes ist?

Freund. Nein, alle die Arten von Gewinn nicht von denen sie Schaden haben würden.

Sokrates. Verstehst du denn unter Schaden haben so viel als Verlust haben, oder etwas Anderes?

Freund. Nein, eben dies.

Sokrates. Verlieren denn die Menschen durch den Gewinn oder durch den Verlust?

Freund. Durch Beides, denn nicht bloß durch den Verlust verlieren sie, sondern auch durch unredlichen Gewinn.

Sokrates. Scheint dir denn eine rechtschaffene und gute Sache auch unredlich zu sein?

Freund. Nicht doch.

[p. 228.] Sokrates. Haben wir aber nicht noch vor Kurzem zugegeben daß der Gewinn dem Verluste als etwas Schlimmem entgegengesetzt sei?

Freund. Ja.

Sokrates. Und daß er so, als etwas Schlimmem entgegengesetzt, etwas Gutes sei?

Freund. Ja, das haben wir zugegeben.

5. (§. 9.) Sokrates. Siehst du also? Du suchst mich zu betrügen, indem du absichtlich das Gegentheil von Dem behauptest worüber wir eben erst übereingekommen sind.

Freund. Nein beim Zeus, Sokrates! Im Gegentheil, du gerade betrügst mich und drehst und wendest dich in deinem Reden so daß du das Unterste zu oberst kehrst. [17])

Sokrates. Sachte! Ich werde mich wohl davor hüten so verkehrt zu handeln und so schlecht dem Gebote eines edlen und weisen Mannes zu folgen.

Freund. Wen meinst du denn und worin nur?

Sokrates. Meinen und deinen Mitbürger, den Sohn des Peisistratos aus dem Bezirk der Philaïden, den Hipparchos, welcher von den Söhnen des Peisistratos der älteste [18]) und der weiseste war und, außer vielen anderen schönen Denkmälern seiner Weisheit die er sich gründete, auch zuerst die Dichtungen des Homeros in unser Land brachte [19]) und die Rhapsoden nöthigte dieselben an den Panathenäen [20]) der Reihe nach so daß der folgende immer unmittelbar seinen Vorgänger fortsetzte vorzutragen, [21]) wie sie dies (ja auch) jetzt noch thun. Ferner zu Anakreon dem Teer sendete er einen Fünfzigruderer und ließ ihn auf demselben in unsere Stadt holen, [22]) und Simonides den Keer hatte er stets um sich und fesselte ihn durch großen Lohn und herrliche Geschenke. [23]) Und das Alles that er um die Bürger zu bilden und so über die edelsten Unterthanen zu herrschen, indem er als ein geistig und sittlich gediegener Mann dafür hielt, man müsse (auch) keinem (Anderen) Bildung und Weisheit vorenthalten. [23 b])

6. (§. 10.) Als nun aber (so) die Bürger in der Stadt gebildet waren und ihn bewunderten wegen seiner Weisheit, stellte er, in der Absicht auch die auf dem Lande zu bilden, ihnen Hermen auf, auf halbem Wege zwischen der Stadt und einem jeden Landbezirk, und wählte sodann von den Sprüchen seiner Weisheit, die er theils von Anderen erlernt theils selber gefunden hatte, diejenigen aus welche nach seiner Meinung am Meisten Weisheit ausdrückten, brachte sie selbst in elegisches Versmaß *) und ließ sie so als seine Dichtungen und als Proben seiner Weisheit auf jene Hermen schreiben, fürs Erste damit seine Bürger nicht mehr so sehr jene weisen Inschriften in Delphi bewunderten, wie das „Erkenne dich selbst!“ und „Nichts im Uebermaße!“ und was weiter dahin gehört, sondern vielmehr die Sprüche des Hipparchos für weiser erachteten [24]), und sodann damit sie, wenn sie so im Vorübergehen nach hüben und drüben dieselben läsen und dadurch Geschmack an seiner Weisheit bekämen, in Folge dessen fleißig vom Lande in die Stadt kommen möchten, um sich auch noch weiter von ihm bilden zu lassen. Es waren aber der Aufschriften immer zwei: [p. 229.] die auf der linken Seite jeder Herme lautete dahin daß Hermes erklärt, er stehe hier gerade auf halbem Wege zwischen der Stadt und dem Flecken [25]), die auf der rechten aber ließ ihn (z. B.) so sprechen:

Dies ist ein Denkmal Hipparchs. Wandle mit redlichem Sinn!

und in ähnlicher Weise und nicht minder schön auf anderen Hermen **), und dahin gehört namentlich auch die auf dem steirischen Wege [26]), auf welcher es heißt:

Dies ist ein Denkmal Hipparchs. Nimmer betrüge den Freund!

*) S. Anm. 25.

**) Wörtlich: „Es sind aber von seinen Gedichten auf anderen Hermen auch viele andere schöne aufgezeichnet.“

7. (§. 11.) Wie sollte denn nun also wohl ich mich dessen nicht entblöden dich, der du doch mein Freund bist, zu betrügen und Jenem, der doch ein solcher Mann war, nicht zu folgen! Nach seinem Tode wurden die Athener dann noch drei Jahre lang von seinem Bruder Hippias gewaltthätig beherrscht, und du kannst von allen Alten hören daß nur während dieser Zeit eine (wirkliche) Tyrannenherrschaft in Athen bestand, während zuvor die Athener nahezu wie unter der Regierung des Kronos [27]) lebten. Es wird aber auch von den feineren Gewährsmännern gemeldet daß auch sein Tod keineswegs durch Das zu Wege gebracht wurde was die große Masse bisher für die Ursache desselben hielt, nämlich durch die Beschimpfung der Schwester (des Harmodios), der Korbträgerin [28]) — denn das ist ja einfältig — vielmehr sei Harmodios der Liebling des Aristogeiton gewesen und von ihm gebildet worden. Auch Aristogeiton also setzte seinen Stolz darein Menschen zu bilden und fand nun da einen Nebenbuhler in Hipparchos. Nun begab es sich aber zu jener Zeit, wie es heißt, daß Harmodios selbst zu einem der damaligen schönen und edlen Jünglinge Liebe faßte — man nennt auch den Namen desselben, ich habe ihn jedoch nicht im Gedächtniß — und dieser Jüngling soll nun anfangs auch wirklich den Harmodios und Aristogeiton um ihrer Weisheit willen bewundert, dann aber, als er mit Hipparchos (selbst) in Verkehr getreten war, geringschätzt haben, worauf denn Beide, ergrimmt über solche Schmach, den Hipparchos umbrachten.

8. (§. 12.) Freund. Du scheinst denn doch, lieber Sokrates, entweder mich nicht für deinen Freund zu halten oder aber, wenn du das thust, dem Gebote des Hipparchos nicht zu folgen. Denn daß du mich, ich weiß freilich nicht wie, im Gespräche nicht betrügen solltest, davon kann ich mich nicht überzeugen.

Sokrates. Nun, ich will dir sogar wie einen Zug im

Brettspiel so in unserer Unterredung von Dem was du gesagt hast Alles was du willst zurückgeben [29]), damit du nicht glaubst betrogen zu werden. Soll ich dir also etwa Das zurückgeben, daß nach Dem was etwas Gutes ist alle Menschen trachten?

Freund. Beileibe nicht!

Sokrates. Oder daß das Verlieren und der Verlust vom Uebel sind?

Freund. Beileibe nicht!

Sokrates. Oder daß dem Verlust und dem Verlieren der Gewinn und das Gewinnen entgegengesetzt sind?

[p. 230.] Freund. Auch Das nicht.

Sokrates. Oder daß, als Gegentheil von Etwas was vom Uebel, das Gewinnen etwas Gutes ist?

Freund. Nein, all Das gieb mir nicht zurück.

Sokrates. Nun, da scheint dir also wohl, wie es aussieht, der Gewinn nur zum Theil etwas Gutes, zum Theil aber vom Uebel zu sein? [30]).

Freund. So ist es.

Sokrates. Wohl, so gebe ich dir dies zurück. Es mag also eine Art von Gewinn geben die etwas Gutes, und eine andere, die vom Uebel ist. Aber Gewinn ist doch wohl die gute Art um Nichts mehr als die schlechte, nicht wahr?

9. (§. 13.) Freund. Wie meinst du das? [31]).

Sokrates. Ich will es dir sagen. Speise giebt es doch wohl gute und schlechte?

Freund. Ja.

Sokrates. Ist nun etwa die eine von beiden mehr als die andere Speise oder sind sie eben dies, Speise, beide in gleichem Maße und in dieser Beziehung, daß sie Speise sind, unterscheidet

sich keine von der andern, sondern nur in der, daß die eine von ihnen gut und die andere schlecht ist?

Freund. Das Letztere.

Sokrates. Ist es nun nicht auch mit den Getränken und mit allen anderen Dingen eben so, welche von einerlei Art, aber dabei zum Theil gut und zum Theil schlecht sind? In keiner Weise sind sie doch wohl in der Beziehung von einander verschieden in welcher sie einerlei sind? Zum Beispiel es gibt doch wohl gute und auch schlechte Menschen?

Freund. Ja.

Sokrates. Aber Mensch, denke ich, ist doch wohl keiner von Beiden weder mehr noch auch weniger als der andere, weder der Gute als der Schlechte noch der Schlechte als der Gute?

Freund. Du hast Recht.

Sokrates. Sollen wir denn nicht eben so auch über den Gewinn denken, daß Gewinn gleich sehr der gute und der schlechte, der redliche und der unredliche Gewinn ist?

Freund. Nothwendig.

10. (§. 14.) Sokrates. Durchaus nicht in einem höheren Grade gewinnt also Der welcher einen redlichen als Der welcher einen unredlichen Gewinn macht. Es ist daher keine von diesen beiden Arten des Gewinns in höherem Grade Gewinn, darüber sind wir einverstanden.

Freund. Ja.

Sokrates. Denn keine von beiden trägt weder das Mehr noch das Minder an sich.

Freund. Allerdings nicht.

Sokrates. Und wie könnte also wohl Jemand irgend Etwas mehr oder minder leiden von einem solchen Gegenstande welcher keins von Beidem an sich trägt?*)

Freund. Das ist unmöglich.

Sokrates. Da nun aber sonach beide Arten gleichermaßen Gewinn und vortheilhaft sind, so müssen wir jetzt eben dies in Betracht ziehen, warum du denn beide Gewinn nennst und was das Gemeinsame ist, welches du in beiden erblickst und sie eben deßhalb mit diesem gemeinsamen Namen bezeichnest, gerade so wie, wenn**) du mich nunmehr jetzt fragtest [32]) weßhalb ich denn nur die gute und die schlechte Speise beide gleich sehr Speisen nenne, ich dir antworten würde, „weil beide trockene Nahrung des Körpers sind, deßhalb nenne ich sie so". Denn daß eben dies Dasjenige ist was wir durch Speise bezeichnen, wirst auch du wohl mir einräumen. Nicht wahr?

Freund. Freilich.

Sokrates. Und hinsichtlich des Getränks würde die Antwort ganz ähnlich ausfallen, daß die flüssige Nahrung des Körpers, mag sie nun gut oder schlecht sein, [p. 231.] eben diesen Namen Getränke führt, und ähnlich ist es auch bei allen anderen Dingen.

11. (§. 15.) Nun versuche also du deinerseits mir nachzuahmen und entsprechend zu antworten. Der redliche Gewinn und der unredliche sind, wie du zugibst, beide Gewinn. Was siehst du nun Gemeinsames an ihnen daß du auch den letzteren — Gewinn nennst? Wenn du aber wiederum nicht selbst zu antworten vermagst, so erwäge ob dir meine Antwort richtig scheint [33]). Nennst du nicht Gewinn einen jeden Erwerb den Jemand macht, sei es nun

*) S. Anm. 31.

**) Das ἄ hinter εἰ haben nach Schleiermachers Vorgange mit Recht Stallbaum, Hirschig und Wagner in Parenthese geschlossen, die Zürcher und Hermann sogar ganz gestrichen.

ohne irgend Etwas dafür aufzuwenden, sei es daß dieser Erwerb seinen Aufwand übersteigt?

Freund. Ja, ich glaube, das nenne ich Gewinn.

Sokrates. Nennst du denn das auch so, wenn Jemand ohne eignen Kostenaufwand und vielmehr durch fremde Bewirthung so gespeist ward daß er sich dadurch eine Krankheit erwarb?

Freund. Beim Zeus! ich nicht.

Sokrates. Wenn er sich aber Gesundheit durch einen solchen Schmaus erwarb, hatte er dann Gewinn oder Verlust von demselben?

Freund. Einen Gewinn.

Sokrates. Nicht jedes beliebige Besitzthum zu erwerben ist also Gewinn?

Freund. Nein, nicht jedes.

Sokrates. Und zwar ist es dann keiner, wenn dies Besitzthum vom Uebel, oder auch nur, wenn es kein Gut ist, nicht wahr?

Freund. Ja, offenbar ist es nur dann einer [34]), wenn er Etwas erwirbt was wirklich etwas Gutes ist.

12. (§. 16.) Sokrates. Wenn es aber vom Uebel ist, so wird er vielmehr Verlust davon haben?

Freund. So scheint mir's.

Sokrates. Siehst du also wohl daß du doch wieder auf den alten Fleck zurückkommst? Der Gewinn ist offenbar etwas Gutes und der Verlust vom Uebel.

Freund. Ja, da bin ich verlegen was ich sagen soll.

Sokrates. Und nicht mit Unrecht bist du verlegen. Doch beantworte mir auch diese Frage noch: wenn Jemand für einen geringeren Aufwand einen größeren Erwerb macht, das nennst du Gewinn?

Freund. Ja, nur daß derselbe nicht vom Uebel sein darf, aber wenn Jemand an Gold oder Silber für einen geringeren Aufwand einen größeren Erwerb macht (dann nenne ich es allerdings so).

Sokrates. Nun, gerade darnach bin ich eben im Begriff zu fragen. Sprich also: wenn Jemand das halbe Gewicht an Golde aufgewandt hat und das doppelte an Silber dafür wiederbekommt, hat Der Gewinn oder Verlust gemacht?

Freund. Nun doch wohl Verlust, lieber Sokrates, denn während das Gold den zwölffachen Werth des Silbers hat [35]), hat er doch von ersterem nur das doppelte Gewicht des letzteren bekommen.

Sokrates. Und doch hat er eine größere Masse erhalten. Oder ist das Doppelte nicht mehr als die Hälfte?

Freund. Ja, aber dem Werthe nach ist doch das Doppelte an Silber weniger als die Hälfte an Gold.

13. (§. 17.) Sokrates. Es muß also, wie es scheint, beim Gewinn nothwendig auch noch dies hinzukommen: der Werth. Jetzt wenigstens sagst du daß das Silber, obwohl mehr von ihm da ist, doch noch den Werth des Goldes nicht habe, und daß dagegen das Gold, obschon weniger von ihm da ist, doch schon den Werth des Silbers habe.

Freund. Das sage ich dreist, denn so verhält es sich.

Sokrates. Nur das Werthvolle also ist gewinnbringend, mag es nun viel oder wenig sein, und das Werthlose ist auch nutzlos.

Freund. Ja.

Sokrates. Verstehst du nun aber unter dem Werth den das Werthvolle hat, daß es etwas Anderes werth ist als daß man es besitze?

Freund. Nein, sondern eben dies.

Sokrates. Und wiederum mit Dem was werth ist daß man es besitze, meinst du da das Nutzlose oder das Nützliche?

Freund. Das Nützliche doch wohl.

[p. 232.] Sokrates. Und ist nicht was nützlich ist auch gut?

Freund. Ja.

Sokrates. Kommt nun also nicht, du überaus beharrlicher Mann, das Gewinnbringende uns wiederum zum dritten oder vierten Male als etwas Gutes nach unseren eigenen Zugeständnissen zum Vorschein?

Freund. So scheint es.

(§. 18.) Sokrates. Erinnerst du dich nun noch von wo aus wir auf diese Behauptung kamen?

Freund. Ich glaube.

Sokrates. Sollte es jedoch nicht der Fall sein, so will ich es dir ins Gedächtniß zurückrufen [36]). Du bestrittest es mir daß die Rechtschaffenen jede Art von Gewinn zu machen wünschten, und behauptetest, sie würden nur dem redlichen nachtrachten, nicht aber dem unredlichen und schlechten.

Freund. So ist es.

Sokrates. Jetzt aber hat uns nun unsere Erörterung genöthigt jede Art von Gewinn, er sei klein oder groß, für gut anzuerkennen.

Freund. Genöthigt in der That, Sokrates, hat sie mich für mein Theil mehr dazu als davon überzeugt.

Sokrates. Nun, vielleicht wird sie dich später auch noch überzeugen, für jetzt aber stimmst du mir wenigstens, ob nun überzeugt oder in welcher anderen Geisteesverfassung immer, darin bei, daß jede Art von Gewinn, kleiner wie großer, gut ist.

Freund. Ja, ich gebe es zu.

Sokrates. Und auch Das räumst du ein, daß alle guten und rechtschaffenen Menschen auch Alles was gut ist wollen? Oder nicht?

Freund. Ja, ich räume es ein.

Sokrates. Und von den schlechten und unredlichen Menschen behauptest du ja schon selber daß sie den großen wie den kleinen Gewinn lieben.

Freund. Das that ich.

Sokrates. Und so dürften denn nach deiner (eignen) Erklärung alle Menschen gewinnsüchtig sein, die redlichen so wie die unredlichen.

Freund. Offenbar.

Sokrates. Nicht mit Recht also schmäht Einer den Anderen, wenn er ihm vorwirft gewinnsüchtig zu sein, denn Der welcher diesen Vorwurf erhebt ist es selber eben so gut.

Anmerkungen zum Hipparchos.

1) Wie das irgend Jemanden dünken kann begreift Niemand. (Stallbaum.)

2) Vgl. Protag. §. 104 ff.

3) Mit denselben Beispielen des Landmanns, des Bereiters, des Steuermanns, des Flöten- und Citherspielers und des Schützen arbeitet auch der Verfasser des Theages p. 123 f. 126. 127. §. 9—12. 19. 21 herum, der sie zum Theil, aber auch nur zum Theil, ähnlich schon im ersten Alkib. vorfand (s. Anm. 11. 12 z. Theag.). Hält man dies Verhältniß desselben zu dem letztern Dialog fest, so hat dabei wahrscheinlich nicht er den Hipparchos, sondern dieser ihn benutzt. Vgl. auch Stallbaum z. d. St. so wie Anm. 9.

4) Eben erst hatte der Freund ganz etwas Anderes gesagt. Statt ihm Das vorzurücken, macht Sokrates ihm im Folgenden Etwas zum Vorwurf was wohl Niemand aus seiner Antwort herauslesen kann, s. Stallbaum z. d. St.

5) Das gehört gar nicht hieher und dient bloß dazu um das Spiel mit dem Reim „Grunde" und „Stunde" anbringen zu können. (Stallbaum.)

6) Vielleicht hat der Verfasser dabei den Anfang der Apologie im Sinne, in welchem Sokrates die Fertigkeit in allen rhetorischen Künsten der gewöhnlichen Reden vor Gericht von sich ablehnt. (Stallbaum.)

7) Schlechte Nachahmung von Menon p. 76. 81 z. E. S. 442 f. 455 der Uebers. (Böckh)

8) Man beachte die Verdrehung! Sokrates thut hier und im Folgenden als wenn Gewinn zu ziehen glauben einerlei wäre mit Gewinn ziehen zu müssen glauben.

9) Von dem durch den Theages (s. Anm. 3) an die Hand gegebenen Beispielen hat der Verfasser den Speerschützen (s. dort §. 19) in einen Bogenschützen verwandelt, den Heerführer aber hat er kurz vorher aus eignen Mitteln hinzugethan.

10) Wenn dies hier nicht weiter verfolgt werden sollte, so war es eine unnütze Wiederholung. (Schleiermacher.)

11) Dies war ja schon ohne Hineinziehen des Schadens bewiesen. (Schleiermacher.)

12) Ein sehr handgreiflicher Trugschluß. (Stallbaum.)

13) Dieß „gleichermaßen" ist noch gar nicht bewiesen und gehört auch kaum zur Sache.

14) Eine sehr unplatonische dialogische Wendung. (Stallbaum.)

15) Unplatonische Anrede. (Stallbaum.)

16) Das ist so ausdrücklich gar nicht geschehen.

17) Diese Anschuldigung und Gegenanschuldigung ist wieder (s. Anm. 7) dem Menon p. 79—81 (S. 451 ff. der Uebers.) nachgeahmt. (Böckh).

18) Das ward allerdings auch von andern Seiten behauptet, s. aber dagegen Thukyd. VI, 55. vgl. Herod. V, 55 ff.

19) Das Unhistorische dieser Behauptung springt in die Augen.

20) Ueber dies Fest s. Hermann Gottesd. Alterth. §. 54 mit Anm. 10 ff. Schömann Griech. Alterth. 2. Aufl. II. S. 445 ff.

21) Dies schreibt Diog. Laert. I, 56 (zum Theil nach Dieuchidas) vielmehr dem Solon zu, und zwar ohne Zweifel mit Recht. Man wird nicht einmal, wie früher meistens geschah, dieser Nachricht über den Hipparchos wenigstens eine bedingte Wahrheit beizumessen haben, da eben auch fast alles Andere was hier von ihm mitgetheilt wird völlig ungeschichtlich und rein aus der Luft gegriffen ist. S. Stallbaum z. d. St, und bes. Sengebusch Dissertatio Homerica posterior p. 110 ff.

22) An der Richtigkeit dieser Angabe ist wenigstens in so weit nicht zu zweifeln daß Anakreon wirklich eine Zeit lang in Athen und wohl am Hofe der Söhne des Peisistratos lebte, s. Charmides p. 157 z. E. S. 585 der Uebers. Uebrigens vgl. die Anm. 23 z. Theages.

23) Ob diese Thatsache richtig ist, ob nicht Simonides vielmehr erst nach der Vertreibung des Hippias nach Athen kam, steht keineswegs so fest wie es gewöhnlich angenommen wird. Ueber Simonides von Keos s. d. Anm. 105 z. Protag.

23 b) Vgl. Protag. p. 327. §. 46. v. d. Tugend p. 377 A. S. 16 f. der Uebers. von Pfaff, auch Men. p. 93. S. 484 f. der Uebers.

24) Nachahmung von Protag. p. 343. §. 82. (Schleiermacher.)

25) Dies war also der Herameter, dem sich dann auf der rechten Seite der Pentameter in der im Folgenden beschriebenen Weise anschloß, so daß beide zusammen immer Ein elegisches Distichon bildeten.

26) Der von Athen nach dem Flecken (Demos) Steiria führte.

27) Vgl. Staatsm. p. 269 ff. (S. 464 ff. der Uebers.). Gesetze IV. p. 713. §. 225 f. und die Anm. 175 zu dem letztern Dialog.

28) Es war eine besondere Ehre für edle Bürgertöchter, zumal an der Procession die sich an den großen Panathenäen zum Tempel der Athene auf der Burg bewegte sich dergestalt zu betheiligen daß sie Körbe mit Opfergeräth auf den Köpfen trugen. Und da heißt es nun, Hipparchos habe, um sich für die Verschmähung seiner Liebe seitens des Harmodios zu rächen, dessen Schwester als solche Korbträgerin bei einem Festzuge bestellt, dann aber, als sie wirklich erschien, als dessen unwürdig zurückgewiesen.

29) Nachahmung von Gorg. p. 461. D. S. 288 der Uebers. (Heindorf. Böckh.) Ueberdies vgl. Minos §. 10 mit der Anm. 25 zu jenem Dialog.

30) Bei Platon pflegt sich Sokrates mit solchen Auslegungen der Meinung des Mitunterredners nicht so zu beeilen. (Schleiermacher.)

31) Daß diese ganz selbstverständliche Sache noch erst breit

getreten werden muß ist um so charakteristischer als andererseits sehr überflüssig (§. 14) die weit schwierigere, ganz platonische Unterscheidung der Begriffe welche das Mehr und Minder annehmen und welche nicht, hineingetragen und als eine ganz klare Sache behandelt wird, vgl. Schleiermacher S. 317.

32) Nämlich: „gerade so wie du mich vorhin (§. 13 i. A.) fragtest, wie ich das und das meine." (Stallbaum.)

33) Wiederum eine ganz unplatonische dialogische Wendung. (Schleiermacher.)

34) Vernünftigerweise mußte die Antwort lauten: „Nein, sondern nur dann wenn u. s. w." (Schleiermacher.)

35) Vgl. Böckh Staatsh. I. S. 42 ff. Paulys Real-Enc. I, 2. S. 1521 f.

36) Hier benimmt sich Sokrates noch unhöflicher als §. 15. vgl. Anm. 33. (Schleiermacher.)

Von der Gerechtigkeit.

Einleitung.

Die Gespräche von der Gerechtigkeit und von der Tugend haben mit dem Minos und Hipparchos oder, wie sie ursprünglich hießen (s. S. 639), mit den Gesprächen vom Gesetz und von der Gewinnsucht manche auffallende Aehnlichkeiten. Zunächst sind alle diese Titel nicht von einer Gesprächsperson, sondern vom Gegenstande hergenommen, während bei Platon selbst in seinen kürzeren Dialogen stets das Erstere und nur in längeren hie und da auch das Letztere geschieht. Allen fehlt ferner jede Spur wirklichen dramatischen Lebens, und in allen ist der Mitunterredner ein ungenannter Freund des Sokrates. Allen ist ein höchst ähnlicher abgebrochener Anfang gemein. Alle treten die gewöhnlichsten und selbstverständlichsten Dinge breit und gehen dagegen über alle tieferen und schwierigeren Fragen überaus kurz und rasch hinweg. In allen finden sich ähnliche grobe begriffliche Fehler, ein ähnliches Zusammenbringen des Nichtzusammengehörigen, ähnliche Sprünge in der Beweisführung, eine ähnliche unwissenschaftliche Behandlung des ganzen Gegenstandes, eine ähnliche Häufung

nichtsbeweisender Beispiele, die noch dazu in allen zum Theil dieselben sind, vielfache ähnliche Wendungen und eine große stilistische Uebereinstimmung.

Alle diese Umstände waren es welche Böckh*) bewogen sie sämmtlich demselben Urheber zuzuschreiben. Allein, wie Stallbaum**) nachgewiesen hat, diesen Aehnlichkeiten gehen auch nicht minder bedeutende Verschiedenheiten zur Seite. Böckh selbst hatte bereits hervorgehoben daß der Verfasser des Minos und Hipparchos wenigstens hie und da einen Anlauf genommen hat diesen Gesprächen einen gewissen Anflug von lebendiger dramatischer Färbung und Charakterzeichnung zu geben (s. Min. §. 8. 10. 15 ff. 25. Hipparch. §. 2. 9. 12. 15. 17. 18), wenn er auch gerade durch diese verfehlten Versuche erst recht sein Unvermögen hiezu gezeigt hat, während in den beiden anderen Dialogen von vorn herein selbst auf jeden Versuch dieser Art mit einer einzigen Ausnahme (v. d. Tug. p. 377 E. S. 18 f. der Uebers. von Pfaff),***) Verzicht geleistet ist. Beide sind überhaupt in Form und Inhalt noch weit magerer und dürftiger. Dafür aber sind sie andererseits auch nicht mit sophistischen Spitzfindigkeiten, mit logischen Schnitzern in Gedanken und Ausdrucksweise, und mit Auseinandersetzungen die ganz vom Wege ableiten, auch nur annähernd so vollgepfropft wie der Hipparchos und vollends der Minos, und auch stilistisch sind sie ungleich besser. Eine ähnliche historische Episode wie in jenen beiden Gesprächen findet sich in ihnen nicht. Sie behalten unverrückt ihr Ziel vom Anfang bis zum Ende im Auge, nur daß freilich dabei namentlich in dem Dialog über

*) In Min. p. 33 ff.
**) Plat. Opp. IX, 1. p. 345 ff.
***) Vgl. S. 668 Anm. *

die Gerechtigkeit die drei verschiedenen ersten Ansätze dem Wesen der Gerechtigkeit auf die Spur zu kommen (§. 1. §. 2. und §. 3—5) in Wahrheit die Sache um keinen Schritt fördern, und sodann das Ergebniß, daß es gerecht sei seinen Feinden zu schaden, und daß überall die Gerechtigkeit einer Handlung nicht in dem Wesen der letzteren an sich, sondern nur in der Art ihrer Ausführung liege, Gerechtigkeit mithin überhaupt in der Schicklichkeit der letzteren bestehe und Niemand freiwillig und wissentlich ungerecht sei (§. 6—12), großentheils nicht sowohl dem Standpunkte des Platon als vielmehr des Pausanias im Gastmahl entspricht. Immerhin zeigt sich in diesem Dialog, wie in dem von der Tugend, eine größere Nüchternheit auch im löblichen Sinne, ein stärkeres Wahrheitsstreben als im Minos und Hipparchos. Allein auf der andern Seite ist dieser Vorzug wiederum großentheils nur dadurch erkauft daß sie wenige bestimmte platonische Vorbilder in einer so sklavischen und unverhüllten Weise nachahmen wie es beim Minos und Hipparchos nicht der Fall ist, in denen die Nachahmung immer nur auf Einzelheiten und dabei auf eine weit größere Zahl längerer und kürzerer Stellen aus weit mehreren verschiedenen platonischen Dialogen geht und überdies wenigstens einigermaßen durch allerlei Veränderungen des Ausdrucks verdeckt wird. Das Gespräch von der Tugend namentlich ist dagegen fast Nichts weiter als ein Excerpt aus dem Menon mit Beibehaltung der eignen Worte Platons, und eben diesem Umstande dankt dasselbe es daß in ihm ein regelrechterer Gang der Darstellung herrscht als in den drei anderen Dialogen, auch den von der Gerechtigkeit nicht ausgenommen. Nur aber ist es dabei dem Fälscher begegnet das scheinbar von Platon als seine vollständig erschöpfende und unverkürzt anzunehmende Meinung hingestellte Schlußergebniß seines Originals (s. d. Einl. zu Men. S. 419 ff.) ohne Weiteres für baare

Münze zu nehmen, und ein Mann wie Socher*), dessen Blick ungefähr eben so tief wie der dieses Nachahmers reichte, konnte denn auch den seltsamen Mißgriff begehen das Gespräch von der Tugend für Platons eigenen ersten Entwurf zum Menon zu halten. Von andern platonischen Schriften scheint der Verfasser nur noch den Protagoras benutzt zu haben. Nicht ganz so steht die Sache mit dem Dialog von der Gerechtigkeit. Doch ist auch hier §. 2—5 nahezu aus dem Euthyphron p. 7. (S. 217 f. der Uebers.) förmlich abgeschrieben, und im Uebrigen scheint der Verfassergleichfalls, obschon freier, nur noch den Protagoras und Menon ausgebeutet zu haben, nur daß er überdies, wie es scheint, auch die Auseinandersetzung im Staat I. p. 331 ff. flüchtig angesehen und vorwiegend aus ihr das in §. 7 f. Ausgeführte gezogen hat, ohne dabei zu beachten daß das Ende jener Auseinandersetzung einem Theile seiner dortigen Behauptungen schnurstracks widerspricht, woraus denn eben der schon gerügte unplatonische Charakter seiner Auffassung der Gerechtigkeit selber hervorgegangen ist. Denn so sehr diese Auffassung, wie gesagt, an den Standpunkt der Rede des Pausanias im Gastmahl erinnert, so verräth doch das Detail der Ausführung mit ihr keinerlei Aehnlichkeit. Von der immerhin ausgedehnten, wenn auch oberflächlichen Belesenheit im Platon, wie sie der Minos und Hipparchos an den Tag legen, zeigt sich mithin hier keine Spur. Der Kreis der Beispiele ferner in welchem sich die Gespräche von der Tugend und von der Gerechtigkeit bewegen berührt sich nicht näher mit den Beispielen des Minos und Hipparchos als mit denen anderer Fälschungen. Manche sonstige Aehnlichkeiten aber erklären sich durch die Nachahmung Einer und derselben platonischen Stelle (vgl. Anm. 4 und

*) Ueber Platons Schriften S. 187 ff.

z. Hipparch. Anm. 23 b). Das Gespräch von der Gerechtigkeit zeigt aber noch obendrein einige fast unverkennbare Spuren von Nachahmung des Minos (s. bes. Anm. 1, vgl. aber auch Anm. 2 und 5)*), und wenn es auch nicht unmöglich ist daß Schriftsteller solchen Schlages wie die mit welchen wir es hier zu thun haben sich selber ausschreiben, so wird man doch durch alles Uebrige, und namentlich auch, wie schon S. 266 ff. vgl. 260 f. dargelegt ist, durch Gründe äußerer Art, weit mehr zu der Annahme hingedrängt, die Dialoge von der Tugend und von der Gerechtigkeit einer späteren Zeit und einem anderen Verfasser als den Minos und Hipparchos zuzutheilen und die vielfachen großen Aehnlichkeiten, welche eine andere Erklärung nicht finden, überhaupt dadurch zu erklären daß dieser Verfasser sich den Minos und Hipparchos zum Vorbilde nahm. Ja, es fragt sich sehr ob nicht beide noch selbst wieder um der bereits dargestellten Verschiedenheiten willen, die auch zwischen ihnen noch Statt finden, zwei verschiedenen Verfassern und nicht, wie jene ihre beiden Muster, muthmaßlich demselben angehören. Denn die Aehnlichkeit des Dialogs von der Tugend mit jenen ist in demselben Maße eine weit geringere als die des anderen Gesprächs, in welchem sich der erstere vielmehr unmittelbar an Platons Menon anschließt, und, was die Hauptsache ist, die Ergebnisse beider Dialoge widersprechen einander geradeswegs: dort wird die Lehrbarkeit der Tugend bestritten, und hier bewiesen daß sie ein Wissen ist. Gewiß nun ist der Verfasser des einen wie des andern Schriftchens ein elender Scribent, allein daß er so stumpfsinnig gewesen sein sollte diesen Widerspruch nicht zu merken, oder so gleichgültig gegen die Wahrheit um trotzdem Beides neben einander auszutischen, dieß sind doch Annahmen zu denen man sich ohne Noth nicht entschließen kann. Die eine oder die andere allein aber könnte die Einerleiheit des Verfassers aufrecht erhalten. — Unplatonisch und unrichtig ist übrigens auch die Definition der Seele (§. 1) als Desjenigen womit wir erkennen, da ja auch den Thieren und nach Platon bekanntlich auch den Pflanzen eine Seele, nicht aber Erkenntniß, zukommt.

*) Vielleicht ist auch der Verfasser des Gesprächs von der Tugend auf den nicht aus dem Menon entnommenen, sondern aus eignen Mitteln hinzugethanen Zug, den Mitunterredner zum Liebhaber von einem der Söhne des Perikles zu machen (p. 377 E. S. 18 der Ueberf.), im Hinblick auf Minos §. 15. Hipparch. §. 11 verfallen, vgl. Böckh p. 38. Auch der dort p. 376 E f. (S. 17 z. A. der Ueberf.) ausgesprochene Gedanke ist vielleicht aus Hipparch. §. 7 entlehnt.

Von der Gerechtigkeit.

Sokrates und einer seiner Freunde.

1. (§. 1.) [Steph. III. p. 372.] Sokrates. Kannst du mir sagen, was das Gerechte ist? Oder scheint es dir nicht angemessen daß wir uns über dasselbe unterreden?

Freund. Ja, mir gar sehr.

Sokrates. Nun, was ist es denn also?

Freund. Nun, was sollte es anders sein als Das was allgemein für gerecht gilt?

Sokrates. Antworte mir doch nicht so, [1]) sondern vielmehr in der Weise wie wenn du mich fragtest: „was ist das Auge?“ ich dir antworten würde: „Das womit wir sehen“, und wenn du dann auch noch verlangtest daß ich es dir zeigen sollte, ich es dir zeigen würde, und wie, wenn du mich fragtest: „was nennen wir Seele?“ ich dir erwidern würde: „Das womit wir erkennen“, und wenn du dann weiter fragtest: „was ist Sprache?“ ich dir antworten würde: „Das vermöge dessen wir uns mit einander unterreden.“ In dieser Weise also gib auch du mir, um mir eben jene meine Frage, was das Gerechte ist, zu beantworten, Dasjenige an wozu wir es gebrauchen.

Freund. Aber in dieser Weise weiß ich nicht recht wie ich dir deine Frage beantworten soll.

(§. 2.) Sokrates. Nun, wenn du das nicht weißt, so mögen wir es wohl leichter in folgender Weise finden. Sieh, wenn wir das Größere und Kleinere ins Auge fassen, wodurch unterscheiden wir es von einander? Nicht wahr, durch das Maß?

Freund. Ja.

Sokrates. Und in und mit dem Maße durch welche Kunst? Nicht wahr, durch die Meßkunst?

Freund. Richtig.

[p. 373.] Sokrates. Und ferner das Schwere und Leichte durch das Gewicht? Nicht wahr?

Freund. Ja.

Sokrates. Und in und mit dem Gewicht durch welche Kunst? Nicht wahr, durch die Wägekunst?

Freund. Allerdings.

Sokrates. Und wie nun? Wenn wir das Gerechte und Ungerechte ins Auge fassen, durch welches Mittel und Werkzeug unterscheiden wir denn die von einander und in und mit diesem Mittel und Werkzeug weiterhin durch welche Kunst? Ist dir's auch in dieser Weise noch nicht klar?

Freund. Nein.

2. (§. 3.) Sokrates. Nun, so wollen wir die Sache noch anders anfassen [2]). Wenn wir uns über das Größer oder Kleiner streiten, wer entscheidet da unseren Streit? Nicht die Meßkünstler?

Freund. Ja.

Sokrates. Und wenn über das Viel oder Wenig, wer dann? Nicht die Rechenkünstler?

Freund. Wie anders?

Sokrates. Wenn wir aber über Recht oder Unrecht mit

einander streiten, zu wem gehen wir dann, und wer sind dann allemal Die welche unseren Streit entscheiden? Sprich!

Freund. Ach, du meinst wohl die Richter, Sokrates?

Sokrates. Richtig getroffen! Und nun wohlan, versuche mir auch dies noch anzugeben: was thun die Meßkünstler um über das Groß und Klein zu entscheiden? Nicht wahr, sie messen nach?

Freund Ja.

Sokrates. Und was die Wägekünstler*), um über das Schwer und Leicht? Nicht wahr, sie wägen nach?

Freund. Ja wohl, das thun sie.

Sokrates. Und was die Rechenkünstler, um über das Viel und Wenig? Nicht wahr, sie rechnen nach?

Freund. Ja.

(§. 4.) Sokrates. Und was denn nun die Richter, um über das Recht und Unrecht? Antworte!

Freund. Ich weiß es nicht.

Sokrates. Sie (denken nach und) sprechen (dann). Sage, ist's nicht so?

Freund. Ja.

Sokrates. Indem sie also (nachdenken und dann) sprechen, entscheiden die Richter unseren Streit, wenn es über Recht und Unrecht zu richten gilt?

Freund. Ja.

Sokrates. Und indem sie nachmessen, die Meßkünstler, wenn über das Klein und Groß, denn das Maß war es ja wodurch über dieses abgeurteilt wird.

*) Das Subject überläßt hier und im Folgenden der Verfasser den Lesern sich selbst zu denken.

Freund. So ist es.

Sokrates. Und indem sie nachwägen ferner die Wägekünstler, wenn über das Schwer und Leicht, denn das Gewicht war es wodurch über dieses abgeurteilt wird.

Freund. Ja, das war es.

Sokrates. Und indem sie nachzählen ferner die Rechenkünstler, wenn über das Viel und Wenig, denn die Zahl war es wodurch über dieses abgeurteilt wird.

Freund. So verhält es sich.

3. (§. 5.) Sokrates. Indem sie also (nachdenken und dann) sprechen, dahin sind wir eben übereingekommen, schlichten die Richter unseren Streit über das Recht und Unrecht, denn (das Nachdenken und) die Rede war es wodurch über dieses abgeurteilt wird.

Freund. Wohl gesprochen, lieber Sokrates!

Sokrates. Das wäre denn also richtig, und (Nachdenken und) Rede ist (wirklich) Das durch welches über das Recht und Unrecht abgeurteilt wird.

Freund. Offenbar.

Sokrates. Ja, was erklären denn nun aber (Nachdenken und) Rede dabei für recht und gerecht, und was für unrecht? Gleichwie wenn uns Jemand fragte: „da also Maß, Meßkunst und Meßkünstler es sind die über das Größer oder Kleiner entscheiden, was erklären sie denn für größer und was für kleiner?" so würden wir ihm doch antworten: „für größer das Ueberragende und für kleiner das Ueberragte," (oder wenn er fragte:) „da also über das Schwer und Leicht Gewicht, Wägekunst und Wägeverständiger entscheiden, was erklären sie denn für schwer und was für leicht?" so würden wir sagen: „Das was auf der Wage sinkt für schwer, was aber steigt, das für leicht." Wenn er nun also eben so uns auch fragte:

„da also (Nachdenken und) Rede, Richterkunst und Richter Diejenigen sind welche uns zu entscheiden haben was recht und gerecht und was ungerecht ist, was erklären sie denn für das Gerechte und was für das Ungerechte?“ was werden wir ihm da zu antworten wissen? Oder wissen wir ihm da überhaupt noch nicht zu erwidern?

Freund. Nein.

[p. 374.] (§. 6.) Sokrates. Glaubst du nun aber daß es freiwillig geschieht wenn die Menschen eben dies Letztere, die Ungerechtigkeit, an sich tragen, oder unfreiwillig? Ich meine das so: glaubst du daß sie freiwillig Unrecht thun und ungerecht sind oder unfreiwillig?

Freund. Ja, ich glaube: freiwillig und absichtlich, Sokrates, denn Solches sind ja böse Menschen.

Sokrates. Also mit Willen, glaubst du, seien Menschen böse und ungerecht?

Freund. Ja, ich für mein Theil glaube es, und du nicht?

Sokrates. Nein, wenn ich anders irgendwie dem Dichterworte trauen darf.

Freund. Welchem Dichterwort?

Sokrates. Jenem, daß Keiner

Mit Willen schlimm noch selig wider Willen lebt. [3])

Freund. Ja, aber Sokrates, sehr schön sagt das alte Sprüchwort: viel lügen die Dichter.

4. (§. 7.) Sokrates. Nun, es sollte mich aber wundern wenn hierin dieser Dichter gelogen hätte. Drum, wenn du Muße hast, laß ihn uns einmal darauf ansehen ob er Lüge oder Wahrheit spricht.

Freund. Ich habe Muße.

Sokrates. Wohlan! Was hältst du für recht, lügen oder die Wahrheit sagen?

Freund. Die Wahrheit reden.

Sokrates. Lügen also für unrecht?

Freund. Ja.

Sokrates. Und ferner, betrügen oder nicht betrügen?

Freund. Nicht betrügen doch wohl.

Sokrates. Betrügen also für unrecht?

Freund. Ja.

Sokrates. Und weiter, schaden oder nützen, was hältst du für recht?

Freund. Nützen.

Sokrates. Schaden also für unrecht?

Freund. Ja.[4])

Sokrates. Es ist also die Wahrheit reden und nicht betrügen und nützen recht, lügen aber und schaden und betrügen unrecht.

Freund. Ja, beim Zeus! vollkommen so ist es.

5. (§. 8.) Sokrates. Etwa auch seinen Feinden gegenüber?

Freund. Nein, da keineswegs.

Sokrates. Sondern es ist recht seinen Feinden zu schaden, unrecht aber ihnen zu nützen?

Freund. Ja.

Sokrates. Und nicht wahr, auch durch Betrügen seinen Feinden zu schaden ist recht?

Freund. Wie sollte es nicht!

Sokrates. Und ferner, zu lügen, um sie zu betrügen und ihnen zu schaden, ist das nicht (auch) recht?

Freund. Ja.

Sokrates. Und wie? Nennst du es nicht recht seinen Freunden zu nützen?

Freund. Freilich.

Sokrates. Etwa bloß indem man sie dabei nicht betrügt oder auch wenn man sie dabei zu ihrem Nutzen betrügt?

Freund. Auch im letztern Falle, beim Zeus!

Sokrates. Und ferner zwar Das für recht daß man ihnen nützt, indem sie dabei betrügt, aber nicht, indem man sie dabei auch belügt? Oder darf man das Letztere dabei auch thun?

Freund. Ja auch.

Sokrates. Es ist also, wie es scheint, lügen und die Wahrheit reden gerecht und ungerecht.

Freund. Ja.

Sokrates. Und eben so betrügen und nicht betrügen?

Freund. So scheint es.

Sokrates. Und nützen und schaden?

Freund. Ja.

6. (§. 9.) Sokrates. Während also jedes von diesen Dingen Eins und dasselbe ist, ist es, wie es scheint, recht und unrecht?

Freund. Ja, mich dünkt es so.

Sokrates. Nun denn höre einmal. Habe ich und eben so die andern Menschen ein rechtes und ein linkes Auge?

Freund. Ja.

Sokrates. Und eine rechte und linke Nüster?

Freund. Ja wohl.

Sokrates. Und eine rechte und eine linke Hand?

Freund. Ja.

Sokrates. Nennst du also nicht dieselben Dinge die an mir sind das eine Mal rechte und das andere Mal linke? Wenn ich dich nun aber fragte: „gut! in welchem Falle nennst du sie denn mit dem erstern und in welchem mit dem letztern Namen?"

so würdest du mir zu antworten wissen: die welche auf der Seite sitzen rechte, und die welche auf der, linke. Nicht wahr?

Freund. Ja.

(§. 10.) Sokrates. Wohlan, wie steht es denn aber hier? Auch hier nennst du ja dieselben Dinge das eine Mal recht. und das andere Mal unrecht: kannst du mir also nun auch hier sagen: wann recht und wann unrecht?

[p. 375.] Freund. Nun, mir scheint es, wenn am schicklichen Orte und zur rechten Zeit ein jedes dieser Dinge zur Ausübung kommt, daß es dann recht, im Gegentheil aber unrecht ist.

Sokrates. Vortrefflich geantwortet! Wer also bei schicklicher Gelegenheit ein jedes von allen diesen Dingen zur Ausübung bringt, der handelt recht daran, wer aber bei unschicklicher, der unrecht?

Freund. Ja.

Sokrates. Wer aber recht handelt, der ist gerecht, und wer unrecht, der ist ungerecht?

Freund. So es.

7. (§. 11.) Sokrates. Wer ist denn nun vermögend dazu am schicklichen Ort und zur rechten Zeit*) zu schneiden, zu brennen und Hungercuren zu machen?

Freund. Der Arzt.

Sokrates. Weil er diese Sache versteht, oder aus einem anderen Grunde?

Freund. Weil er sie versteht.

---

*) τίς οὖν ἐν τῷ δέοντι καὶ τῷ καιρῷ nach Böckh mit Hermann statt des τίς οὖν ὁ ἐν τῷ δέοντι καιρῷ der Hdschrn. und bei Stob. Serm. XII, 26.

Sokrates. Und wer dazu, wann und wo es schicklich ist zu graben, zu ackern und zu säen?

Freund. Der Landmann.

Sokrates. Weil er diese Sache versteht oder sie nicht versteht?

Freund. Weil er sie versteht.

Sokrates. Und ist es nicht mit allem Anderen eben so: wer sich auf die Sache versteht, der ist auch vermögend dazu das Schickliche zu thun am schicklichen Orte und zur rechten Zeit, wer aber nicht, der nicht?

Freund. Ja, so ist es.

Sokrates. Also auch das Lügen, Betrügen, Nützen, dies Alles am schicklichen Orte und zur rechten Zeit auszuführen ist nur Derjenige vermögend welcher die richtige Einsicht hievon hat, und wem sie fehlt, der nicht?

Freund. Du hast Recht.

Sokrates. Wer dies Alles nun aber bei schicklicher Gelegenheit thut, der ist gerecht?

Freund. Ja.

Sokrates. Das thut er aber aus Einsicht? [5])

Freund. Wie anders?

Sokrates. Durch Einsicht und Erkenntniß ist also der Gerechte gerecht?

Freund. Ja.

Sokrates. Nun ist aber doch wohl der Ungerechte durch das gerade Gegentheil von Dem ungerecht durch welches der Gerechte gerecht ist?

Freund. Offenbar.

Sokrates. Der Gerechte aber ist durch Weisheit und Wissen gerecht.

Freund. Ja.

8. (§. 12.) Sokrates. Durch Unwissenheit folglich ist der Ungerechte ungerecht.

Freund. So scheint es.

Sokrates. Wie es aussieht, ist also Das was unsere Voreltern als Weisheit auf uns gebracht haben Gerechtigkeit, und was als Unwissenheit, das Ungerechtigkeit.

Freund. So scheint es.

Sokrates. Sind nun aber die Menschen vorsätzlich unwissend oder wider Willen?

Freund. Wider Willen.

Sokrates. Folglich auch ungerecht wider Willen?

Freund. Offenbar.

Sokrates. Die Ungerechten aber sind böse?

Freund. Ja.

Sokrates. Wider Willen also sind sie böse und ungerecht?

Freund. Ja, schlechterdings.

Sokrates. Weil sie aber ungerecht sind, handeln sie unrecht?

Freund. Ja.

Sokrates. Mithin in Folge von Etwas was ihnen wider Willen begegnet?

Freund. Ja wohl.

Sokrates. Wider Willen aber begegnet Einem Nichts was man freiwillig und vorsätzlich thut?

Freund. Durchaus nicht.

Sokrates. Dadurch aber daß man ungerecht ist begegnet es Einem daß man Unrecht thut?

Freund. Ja.

Sokrates. Ungerecht aber ist man nur wider Willen?

Freund. Allerdings.

Sokrates. Wider Willen also handelt man unrecht und ist ungerecht und böse.

Freund. Ja, wider Willen, wie es scheint.

Sokrates. Nicht also log hierin der Dichter.

Freund. Es scheint nicht so.

Anmerkungen zur Schrift von der Gerechtigkeit.

1) Vgl. zum Folgenden Minos §. 1—3. (Stallbaum), auch Protag. p. 318 B. §. 25. (Böckh.)

2) Vgl. zum Folgenden Minos §. 11, v. d. Tug. p. 376 A—D. Cap. 1 f. S. 14 f. der Uebers. von Pfaff. (Böckh.)

3) Denselben Vers citiert auch Aristot. Nik. Eth. III, 5, 4. (c. 7. p. 1113 b, 14 Bekk.), gleichfalls ohne den Namen des Dichters, und sein Commentator Eustratios bemerkt dazu, derselbe sei ein Sprüchwort, welches in etwas veränderter Gestalt auch Epicharmos in seinem Herakles bei Pholos angewandt habe. Bergk Poët. lyr. Graeci p. 1076 gibt es dem Solon. Jedenfalls bedeutet πονηρός in demselben aber wohl nicht „böse", wie es Aristot. und der Verfasser unsers Dialogs nehmen, sondern „elend". Die Uebersetzung hat diese Zweideutigkeit wiederzugeben gesucht. S. Zell z. d. angef. St. des Aristot. (II. p. 94) und Lorenz Leben und Schriften des Koers Epicharmos S. 241 f. Wie Böckh richtig bemerkt, scheint übrigens der Verfasser hier den Protagoras p. 345 C ff. §. 87 ff. nachzuahmen, wo derselbe Satz, daß Niemand freiwillig böse sei, gleichfalls durch eine gezwungene Auslegung aus einer Dichterstelle heraus- oder vielmehr in sie hinein-interpretiert wird.

4) Vgl. Menon p. 87 ff. 96 z. E. 98 C. (S. 473 ff. 491. 494 der Uebers.). v. d. Tug. p. 376 z. E. S. 16 der Uebers. (Stallbaum.)

5) Vgl. hiezu und zum Folgenden Minos §. 4—6. (Böckh.)

Demodokos.

Einleitung.

Der sogenannte Demodokos ist gar kein einheitliches Gespräch, sondern besteht aus vier gegen einander ganz selbständigen Aufsätzen, großentheils mit angedeuteter Gesprächsform, die weiter Nichts mit einander gemein haben als daß sie „Begriffe und Ausdrucksweisen des gemeinen Lebens durch dialektische Spitzfindigkeiten“ angreifen. In dem ersten derselben wird ein gewisser Demodokos angeredet, und davon hat in höchst äußerlicher Weise diese ganze Sammlung später ihren Namen bekommen. Erwägt man nun aber daß jener erste Aufsatz von der Vergeblichkeit alles „Sichberathens“ handelt, und daß in dem pseudoplatonischen Theages auch ein Demodokos auftritt, um sich mit Sokrates zu berathen, so liegt der Gedanke sehr nahe daß dem Verfasser des in Rede stehenden Aufsatzes eben dieser Umstand und mithin bereits eben dieses dem Platon untergeschobene Machwerk vor Augen geschwebt hat. S. Hermann Plat. Phil. S. 414 f.

Demodokos.

1. (§. 1.) [Steph. III. p. 380.] Du forderst mich auf, Demodokos, euch Rath zu ertheilen, worüber ihr immer zusammenkommen möget um euch zu berathen, mir aber kommt es in den Sinn zu erwägen, was denn euer Zusammenkommen und die Bereitwilligkeit Derer welche euch Rath zu ertheilen gedenken, und die Stimme welche Jeder von euch abgeben will, auszurichten vermögen. Denn einerseits, wenn es nicht möglich ist euch einen richtigen und kundigen Rath über Dasjenige zu ertheilen über welches euch zu berathen ihr zusammenkommt, wie sollte es da nicht lächerlich sein daß ihr überhaupt zusammenkommt, um euch über einen Gegenstand zu berathen über welchen sich ein richtiger Rath gar nicht ertheilen läßt! andererseits aber, wenn es möglich ist einen richtigen und kundigen Rath über die betreffende Sache zu ertheilen, und dennoch die Einsicht von welcher aus sich dieser richtige Rath über dieselbe ertheilen läßt nicht vorhanden sein sollte, wie wäre das nicht ungereimt? (§. 2.) Wenn aber eine solche vorhanden ist, ist es da nicht nothwendig daß es auch Leute gibt welche diese Einsicht besitzen und es also verstehen den richtigen Rath über diese Sache zu ertheilen? Wenn es aber auch solche Leute gibt die es verstehen den richtigen Rath über Dasjenige zu ertheilen über

welches zu berathen ihr euch versammelt, ist es da nicht (ferner) nothwendig daß auch ihr (selbst) entweder über dasselbe Rath zu ertheilen versteht oder nicht versteht, oder daß ein Theil von euch es versteht und ein anderer es nicht versteht? Wenn ihr es nun aber Alle versteht, wozu braucht ihr da erst zusammenzukommen um Rath zu pflegen, da ihn ja Jeder von euch allein hinlänglich ertheilen kann? Und wenn wiederum ihr Alle es nicht versteht, wie könnt ihr da Rath pflegen, und was kann euch eine solche Versammlung helfen von Leuten die doch keinen Rath pflegen können? Wenn endlich ein Theil von euch es versteht Rath zu ertheilen, der andere aber nicht, sondern vielmehr des Rathes bedarf, so ist ja, wenn anders überhaupt ein Kundiger den Unkundigen Rath ertheilen kann, dieser doch wohl auch allein euch*) dazu genug — oder werden euch etwa nicht die Kundigen alle Dasselbe rathen? — so daß ihr eben schicklicherweise nur ihn allein zu hören braucht und dann von dannen gehen könnt. (§. 3.) Nun aber macht ihr es nicht so, sondern wollt Viele euch Rath ertheilen hören. Ihr glaubt mithin gar nicht daß Die welche euch Rath zu ertheilen versuchen wirklich Etwas von Dem verstehen über welches sie Rath ertheilen. Denn glaubtet ihr daß das der Fall wäre, so würdet ihr euch daran genügen lassen einen Einzigen zu hören. [p. 381.] Wenn ihr aber sonach zusammenkommt, um Unkundige zu hören, als könnte das euch Etwas helfen, wie sollte das nicht ungereimt sein? Was mir also hinsichtlich eurer Zusammenkunft unklar ist ist dies.

2. (§. 4.) Hinsichtlich der Bereitwilligkeit Derer welche euch Rath zu ertheilen gedenken aber bin ich über Folgendes un-

*) Das sinnlose, von Hermann mit Recht eingeklammerte τοῖς ἐπισταμένοις mußte unübersetzt bleiben.

klar. Wenn sie nicht den nämlichen ertheilen, da sie ihn doch über die nämlichen Dinge ertheilen, wie könnten da alle gut rathen, da dann doch nicht alle Das rathen was Derjenige räth welcher den richtigen Rath ertheilt? Oder wie sollte nicht ungereimt sein die Bereitwilligkeit von Leuten die bereit sind über Dinge Rath zu ertheilen welche sie nicht verstehen? Denn wenn sie sie verständen, so würden sie ja nicht bereit sein einen unrichtigen Rath zu ertheilen. Wenn sie aber wiederum Einen und denselben Rath ertheilen, wozu brauchen da sie alle Rath zu geben, denn da wäre ja Einer von ihnen genug? Und daß sie mithin zu Etwas bereit sind was keinen Nutzen bringen kann, wie sollte das nicht lächerlich sein? Sowohl die Bereitwilligkeit der Unkundigen kann nun demnach nicht anders denn als ungereimt bezeichnet werden, wenn es doch so mit ihr bestellt ist, als auch die Kundigen unmöglich wirklich zu so Etwas bereit sein können, da sie ja wissen daß auch Einer von ihnen allein schon Dasselbe ausrichten wird, indem er denjenigen Rath ertheilt welcher wirklich der schickliche ist. Drum wie die Bereitwilligkeit Derer welche euch Rath zu ertheilen gedenken nicht lächerlich sein sollte, das vermag ich nicht ausfindig zu machen.

3. (§. 5.) Was endlich gar die Abstimmung anlangt welche ihr vornehmen wollt, so bin ich darüber am Meisten im Unklaren was diese ausrichten soll. Wollt ihr durch dieselbe über Die welche Rath zu ertheilen verstehen euer Urtheil fällen? Aber es wird euch von ihnen gar nicht mehr als Einer Rath ertheilen, und thäten es mehrere, so würdet ihr von ihnen gar nichts Anderes über dieselbe Sache zu hören bekommen, so daß ihr darüber gar nicht erst abzustimmen braucht. Oder*) wollt ihr dadurch über die Unkundigen und die Leute die euch verkehrte Rathschläge ertheilen

*) Das hier stehende ἀλλὰ scheint mir mit dem folgenden ἢ sei-

euer Urteil fällen? Aber diese muß man ja schicklicherweise wie Verrückte gar nicht zum Rathertheilen zulassen. Wenn ihr aber (sonach) weder über die Kundigen noch über die Unkundigen in dieser Weise euer Urtheil fällen werdet, über wen wollt ihr es denn überhaupt fällen? (§. 6.) Ueberdies, was bedarf es*) denn überhaupt dessen daß Andere euch rathen, wenn ihr über den betreffenden Gegenstand selber zu urteilen genug seid? Wenn ihr das aber nicht seid, was soll dann euere Abstimmung ausrichten? Oder wie sollte es nicht lächerlich sein daß ihr zusammenkommt, um Rathschläge anzuhören, in der Ueberzeugung, ihr bedürftet des Rathes und wäret nicht selbst genug ihn euch zu geben, und daß ihr dann, nachdem ihr zusammengekommen seid, glaubt abstimmen zu dürfen, als wäret ihr zu urteilen genug! Denn ihr werdet doch wohl nicht, wenn ihr Etwas einzeln nicht wißt, dadurch klug daß ihr zusammenkommt, noch seid ihr, wenn Jeder für sich im Unklaren ist, dann wann ihr Alle auf Einen Haufen versammelt seid nicht mehr im Unklaren, sondern werdet dann vermögend dazu gemeinsam zu sehen was ihr zu thun habt, und das noch dazu obwohl ihr es von Niemandem lerntet noch durch eigenes Nachdenken fandet, was das Aergste von Allem wäre; wenn ihr aber nicht vermögt gemeinsam zu sehen [p. 382] was zu thun ist, dann werdet ihr auch nicht tüchtig dazu sein zu beurteilen ob Einer auch den richtigen Rath hierüber ertheilt. Und wiederum so viel wird auch jener einzige wahre Rathgeber nicht verheißen euch lehren zu können was ihr zu thun habt, und euch dahin bringen zu können daß ihr beurteilen könnt wer euch schlecht räth und wer

nen Platz tauschen und das Fragezeichen hinter προσήκει in ein Punctum verwandelt werden zu müssen.

*) ἀρχήν; τί δὲ statt ἀρχὴν δὲ τί nach Hermann auf handschriftlicher Grundlage.

nicht, in so kurzer Zeit und in einer so großen Versammlung, vielmehr wäre das offenbar nicht minder arg wie Jenes.

4. (§. 7.) Wenn aber weder euer (bloßes) Zusammenkommen noch auch der Redner euch dazu tüchtig macht das Urtheil zu fällen, welchen Nutzen hat da eure Abstimmung? oder wie sollte nicht euer Zusammenkommen mit eurer Abstimmung und eure Abstimmung mit der Bereitwilligkeit Derer welche euch Rath ertheilen in Widerspruch sein? Denn euer Zusammenkommen läßt euch als Leute erscheinen die sich nicht selber genug sind, sondern der Rathgeber bedürfen, eure Abstimmung aber als solche welche ihrer nicht bedürfen, sondern selbst urteilen und rathen können, und die Bereitwilligkeit eurer Rathgeber stellt diese als Kundige, eure Abstimmung über sie aber als Unkundige dar. (§. 8.) Und wenn Einer sowohl euch Abstimmende als euren Rathgeber nach der Abstimmung fragte, auf welchen Gegenstand immer sich dieselbe bezogen haben mag: „wißt ihr (denn auch) zu welchem Zwecke ihr eigentlich Das thun wollt was zu thun ihr geräthen und beschlossen habt?“ so glaube ich, ihr würdet es nicht zu sagen im Stande sein. Und wenn er weiter fragte: „falls nun dieser Zweck wirklich erreicht würde, wißt ihr denn auch ob euch das zum Nutzen gereichen wird?“ so glaube ich, auch Das werdet weder ihr noch euer Rathgeber sagen können. „Und welcher von den Menschen, meint ihr denn wohl, kann Etwas hievon wissen?“ wenn Einer dann auch noch diese Frage an euch stellte, so glaube ich daß ihr euch auch auf sie nicht einlassen würdet. (§. 9.) Wenn ihr aber so über Dinge rathet (und beschließet) welche euch unklar und deren sowohl die Abstimmenden als die Rathgeber unkundig sind, so werdet (doch) vielleicht (so viel) auch ihr (selbst euch) sagen, daß oft der Fall eintritt in welchem ihr den Rathgebern hinterher nicht gehorcht und euch eure Beschlüsse gereuen lasset. Tüchtigen

Leuten aber begegnet so Etwas nicht. Denn sie ertheilen nur Rath über Dinge deren Beschaffenheit sie kennen und von denen sie wissen daß der Zweck den sie bei ihren Rathschlägen im Auge haben durch die Befolgung derselben sicher erreicht und daß die Ertheilung und Annahme derselben weder sie selbst noch Diejenigen welche ihnen gehorchen jemals gereuen wird. Ueber solche Dinge allein, meinte ich also für meine Person, werde jeder Verständige Rath ertheilen wollen, nicht aber über solche Dinge über welche du mich aufforderst Rath zu ertheilen. Denn von dem verständigen Rath über jene ist Glück, von dem leeren Geschwätz über diese aber Unglück das Endziel.

---

5. (§. 10.) Ich traf einen Mann der seinen Freund zurechtwies, weil er dem Ankläger glaubte, ohne zuvor auch den Angeklagten gehört zu haben. Er sagte also zu ihm daß er ein großes Unrecht begehe wenn er (so) den Mann verurteile, ohne doch selbst bei der Sache zugegen gewesen zu sein oder von Freunden darüber gehört zu haben die bei ihr zugegen waren [p. 383] und deren Bericht er billigerweise Glauben schenken durfte, ja wenn er ohne auch nur beide Theile gehört zu haben so rasch hin dem Ankläger glaube. Denn die Gerechtigkeit verlange daß man eben so wohl die Vertheidigung höre, bevor man lobe oder tadle, als die Anklage. Denn wie könne man wohl einen Streit richtig entscheiden oder Menschen nach Gebür beurteilen, ehe man beide Parteien gehört habe? Wenn man die Reden beider gegen einander halte wie Purpur und Gold*), dann könne man besser urteilen. Oder zu welchem Zwecke hätte sonst das Gesetz theils beiden eine bestimmte Zeit zugewiesen (welche sie für ihre Reden

*) Nämlich je echtes gegen unechtes. [W. T.]

beanspruchen dürfen) theils den Richtern geboten gleichmäßig beide zu beeidigen, wenn nicht eben der Gesetzgeber angenommen hätte daß so die Rechtshändel gerechter und besser von den Richtern würde entschieden werden? Du aber (sprach er) scheinst mir nicht einmal jenen alten Spruch gehört zu haben.

Welchen? fragte der Andere.

Diesen:

Nimmer entscheide den Streit, eh' beiderlei Wort du gehört hast. *)

Und dieser Spruch würde gewiß nicht so von Mund zu Munde gehen, wenn er nicht Etwas besagte was recht und gebürend ist. Ich rathe dir also daß du in Zukunft nicht so rasch weder mit deinem Tadel noch mit deinem Lobe anderer Leute bei der Hand bist.

6. (§. 11.) Der Andere nun antwortete, es komme ihm sonderbar vor daß es unmöglich sein sollte, wenn nur Einer rede, zu erkennen ob er die Wahrheit sage oder lüge, und dagegen, wenn Zwei, dann möglich zu erkennen ob sie das Eine oder das Andere thäten, und ferner unmöglich von Einem, wenn er die Wahrheit sage, über den Sachverhalt unterrichtet zu werden, wohl aber möglich sich über denselben zu belehren **), wenn dieser Nämliche und noch ein Anderer lüge; oder auch daß Einer, wenn er die richtigen und wahrheitsgemäßen Angaben mache, den von ihm dargestellten Sachverhalt nicht sollte ins Klare setzen können, und daß dagegen Zwei, von denen Einer lügt und nicht die richtigen Angaben macht, diesen Sachverhalt sollten ins Klare zu setzen vermögen, von welchem Jener, der die richtigen Angaben machte, (allein) dies nicht vermochte. (§. 12.) Ich bin, fuhr er fort, aber auch darüber im Zweifel, auf welche Weise sie denn dies überhaupt zu Stande brin-

*) Pseudo-Hesiod. Fragm. CLXXXII Göttling.

**) διδαχθῆναι ταῦτα aus dem besten Codex Paris. A. und den meisten andern Handschriften mit Hermann statt διδαχθῆναι.

gen sollen. Indem sie schweigen oder indem sie sprechen? Wenn das Erstere, dann brauchte man ja keinen von Beiden, geschweige denn Beide zu hören. Wenn aber indem sie Beide sprechen, so sprechen ja doch eben Beide in keiner Weise, vielmehr soll ja immer der Eine und dann der Andere sprechen, wenn an ihn die Reihe kommt, und wie ist es also da möglich daß Beide zusammen Etwas ins Klare setzen? Denn wenn sie Beide zusammen Etwas ins Klare setzen sollen, so müßten sie ja auch Beide zusammen sprechen. Das ist ja aber nicht zulässig, und so bleibt denn nur übrig, wenn sie dies doch ausrichten sollen, indem sie sprechen, daß es jeder von Beiden thut, indem er spricht, und wenn jeder von Beiden spricht, dann wird er auch ins Klare setzen. Es wird mithin zuerst der Eine und dann der Andere sprechen, und zuerst der Eine und dann der Andere ins Klare setzen. Wenn aber so jeder von Beiden, sobald nur die Reihe an ihn kommt, die Sache schon ebenso ins Klare setzt, was braucht man da noch erst den Zweiten zu hören? Durch die Rede des Ersten ist ja dann schon Alles klar geworden. Und ferner, [p. 384.] fuhr er fort, wenn Beide die Sache ins Klare setzen, wie sollte das dann nicht auch jeder von Beiden thun? Denn Zwei, von denen nicht Jeder es thut, wie könnten die es doch alle Beide thun? Thut es aber jeder von Beiden, so geschieht es offenbar indem der Eine von ihnen zuerst spricht und zuerst ins Klare setzt. Und wie sollte es mithin nicht möglich sein, wenn man nur ihn allein gehört hat, zu entscheiden wie sich die Sache verhält?

(§. 13.) Ich für mein Theil nun war in der That sehr in Zweifel gerathen, als ich so hatte Beide reden hören, und sah mich außer Stande zwischen ihnen zu entscheiden, die übrigen Anwesenden freilich gaben dem Ersten Recht. Kannst nun du vielleicht mir irgend zur Entscheidung darüber beitragen helfen, ob es möglich

ist aus der Rede von nur Einer Partei zu erkennen wie es mit Dem was sie vorbringt bestellt ist, oder ob es auch noch der ihres Widerparts dazu bedarf, wenn man erkennen will ob sie die richtigen Angaben gemacht hat? Ist es also nicht nöthig beide Parteien zu hören, oder wie meinst du?

---

7. (§. 14.) Neulich warf Einer einem Anderen vor daß derselbe ihm kein Geld leihen und kein Vertrauen schenken wolle, und Der welchem er dies vorwarf vertheidigte sich, ein Dritter aber unter den Anwesenden fragte Den welcher diesen Vorwurf erhob, ob denn Jener der ihm kein Vertrauen schenken und kein Geld leihen wollte damit Etwas verfehlt habe. Und du dagegen fuhr er fort, indem du ihn nicht dazu bewegen konntest es dir zu leihen, hast damit Nichts verfehlt?

Der aber erwiderte: wie sollte ich denn damit Etwas verfehlt haben? Sprich!

Nun, war die Antwort, welcher von Beiden scheint dir denn Etwas zu verfehlen, Der welcher das erreicht was er wollte, oder welcher nicht?

Der Letztere, versetzte Jener.

Nun also, sprich, hast du denn erreicht was du wünschtest, indem du Geld leihen wolltest? Und hat nicht dagegen er wirklich erreicht was er wollte, nämlich dir keins vorschießen?

(§. 15.) Ja, entgegnete der Andere. Aber ich, worin habe ich es denn verfehlt, auch wenn er mir keins gab?

Nun, wenn du ihn um Etwas batest um was du nicht durftest, wie glaubst du da Nichts verfehlt zu haben? Da hat er offenbar ja, wenn er dir nichts vorschoß, ganz recht gehandelt. Wenn du ihn aber batest um was du durftest, wie hast du denn da nicht nothwendigerweise dies, wenn du es nicht erreichtest, verfehlt?

Mag sein, aber wie sollte denn er Nichts verfehlt haben, wenn er mir kein Vertrauen schenkte?

Ja, wenn du so mit ihm umgiengst wie es sich gebürte, da würdest du doch wohl Nichts bei ihm verfehlt haben?

Gewiß nicht.

Folglich bist du aber eben nicht so mit ihm umgegangen.

So scheint es.

Wenn er sich aber eben weil du nicht nach Gebür mit ihm umgiengst nicht von dir bewegen ließ, wie kannst du da ihm einen gerechten Vorwurf daraus machen?

Das weiß ich nicht.

Weißt du denn auch Das nicht, daß man Leuten die uns schlecht behandeln keine Anhänglichkeit schuldig ist?

Ja, das weiß ich recht gut.

Scheinen dir denn aber nicht Die welche mit Jemandem nicht nach Gebür umgehen ihn schlecht zu behandeln?

Ja freilich.

Nun, was hat er denn verfehlt, wenn er dir keine Anhänglichkeit und kein Vertrauen bewies, da du ihn sonach schlecht behandelt hast?

Nichts, wie es scheint.

Was haben denn überhaupt die Menschen Dergleichen einander vorzuhalten, und was machen sie Denen Vorwürfe welche sich nicht von ihnen bewegen ließen, und nicht im Geringsten sich selbst, daß sie sie nicht bewegen konnten?

(§. 16.) Darauf erwiderte denn ein anderer von den Anwesenden: [p. 385.] wenn Jemand einen Anderen gut behandelt, ihm wohlgethan und geholfen hat, und dann, wenn er nun wünscht ebenso von ihm behandelt zu werden, dies nicht erreicht, wie sollte er da nicht mit Recht ihm Vorwürfe machen?

Muß denn nicht, versetzte Jener, Derjenige von welchem er ebenso behandelt zu werden wünscht nothwendig entweder dazu im Stande sein ihn gut zu behandeln oder nicht? Und wenn Derselbe nun nicht dazu im Stande ist, wie sollte er da mit Recht jenen Wunsch von ihm hegen, den Jener doch nun einmal zu erfüllen außer Stande ist? Wenn Jener aber dazu im Stande ist, warum bewog er denn einen so gearteten Mann nicht dazu? Oder wie kann Jemand der so Etwas behauptet damit etwas Richtiges behaupten?

Aber beim Zeus! er muß ihm ja doch Das vorhalten, damit er in Zukunft ihn besser behandelt und seine anderen Freunde es eben so machen, wenn sie ihn solche Vorwürfe gegen Jenen aussprechen hören.

Glaubst du denn daß ihn irgend welche Leute besser behandeln werden, wenn er richtige Wünsche äußert oder wenn er die Wahrheit in dieser seiner Rede verfehlt?

Wenn er richtige Wünsche äußert.

Nun aber zeigte sich dir ja daß seine Wünsche nicht die richtigen sind.

Ja.

Wie sollen denn nun Leute, wenn sie ihn solche verkehrte Vorwürfe machen hören, ihn deßhalb besser behandeln?

Nein, das werden sie nicht thun.

Wozu äußert er dann solche Vorwürfe?

Darauf erklärte denn der Andere keine Antwort zu wissen.

---

8. (§. 17.) Es tadelte Jemand die Einfalt eines Anderen, daß er so rasch den Worten jedes Beliebigen glaube. Denn freilich den Worten seiner Mitbürger und guten Bekannten zu glauben ist ganz natürlich, aber auch solchen Leuten die man vorher weder gesehen noch von ihnen gehört hat zu glauben, und nicht zu wissen

daß die meisten Menschen Auffchneider und nichtsnutzige Subjecte sind, das sei ein nicht geringes Zeichen von Einfältigkeit.

Da aber versetzte einer der Anwesenden: ich dachte, du schlügest Den welcher rasch jedes Beliebige merkt höher an als Den welcher es langsam thut.

Ja, das thue ich auch, erwiderte Jener.

Nun, sprach der Andere, was tadelst du ihn denn, daß er rasch jedem Beliebigen glaubt welcher die Wahrheit spricht?

Nein, sagte der Erstere, deßhalb tadle ich ihn auch nicht, sondern weil er rasch Jedem glaubt der ihm Etwas vorlügt.

(§. 18.) Wenn er nun aber längere Zeit dazu brauchte und nicht jedem Beliebigen glaubte und doch sich täuschen ließe, *) da würdest du ihn also vielmehr nicht tadeln?

O doch.

Etwa weil er langsam und nicht einem Beliebigen glaubte?

Nein beim Zeus!

Denn nicht deßhalb, meine ich, fügte der Andere hinzu, hältst du Jemanden für tadelnswerth, sondern vielmehr darum weil er Dinge glaubt die keinen Glauben verdienen.

So ist es, bestätigte Jener.

Glaubst du denn also daß er trotzdem nur deßhalb keinen Tadel verdient, wenn er langsam und nicht einem Beliebigen glaubte, wohl aber deßhalb zu tadeln ist, wenn er es rasch und jedem Beliebigen gegenüber that?

Nein, war die Antwort.

Nun, was tadelst du ihn denn?

Weil es ein Fehler ist daß er rasch jedem Beliebigen glaubt, ohne sich die Sache vorher überlegt zu haben.

*) ἠπατᾶτο nach Asts Verbesserung statt ἠτιᾶτο mit Hermann.

Aber wenn er nun längere Zeit dazu brauchte und sich doch die Sache vorher nicht überlegt hätte, dann wäre es kein Fehler?

[p. 386.] Ja, beim Zeus! auch Das wäre kein geringerer Fehler. Aber nicht jedem Beliebigen muß man glauben.

(§. 19.) Und wenn man nach deiner Meinung, versetzte der Andere, nicht jedem Beliebigen glauben darf, wie ziemt es sich da Unbekannten so rasch zu glauben? Vielmehr meinst du, man müsse es sich erst vorher überlegen ob Das wahr ist was sie sagen?

Ja wohl.

Während man es sich bei Freunden und Bekannten nicht erst zu überlegen braucht?

Das möchte ich für mein Theil nicht*) behaupten.

Denn vielleicht sagen auch von diesen manche, meinte der Andere, Dinge die keinen Glauben verdienen.

Ja freilich, versetzte Jener.

Nun, warum soll es dann aber natürlicher sein, fragte der Andere, Freunden und Bekannten zu glauben als jedem Beliebigen?

Darauf weiß ich keine Antwort mehr, erklärte Jener.

(§. 20.) Und ferner, fuhr der Andere fort, wenn man seinen Bekannten mehr glauben soll als beliebigen andern Leuten, muß man da nicht jene auch für zuverläßiger halten**) als diese?

Wie anders?

Wenn sie nun aber doch zwar uns bekannt, Anderen aber unbekannt sind, wie sollte denn daraus nicht mit Nothwendigkeit fol-

*) Das Folgende zeigt daß es nicht φαίην, sondern οὐ φαίην heißen muß.

**) εἰ μᾶλλον-οὐ καὶ πιστοὺς nach Hermanns trefflicher Verbesserung des hdschrl. εἰ μᾶλλον-οὐκ ἀπίστους statt der Vulgate εἰ οὐ μᾶλλον-οὐκ ἀπίστους.

gen daß sie so zuverlässiger sind als sie selbst?*) Denn für nicht gleich zuverlässig muß man sie als Bekannte und als Unbekannte**) halten nach deinem eigenen Zugeständniß.

Ja freilich, und das verdient keinen Beifall.

Und in gleicher Weise werden auch dem von ihnen Gesagten die Einen glauben müssen***) und die Anderen es für Etwas halten was keinen Glauben verdient, und keiner von diesen beiden Theilen wird damit einen Fehler begehen.

Ja, auch dieser Widersinn kommt dabei heraus.

Und endlich, gesetzt es sagen Bekannte und andere beliebige Leute Dasselbe, wie sollte da wohl nicht das Gesagte ganz in gleicher Weise sei es nun zuverlässig oder unzuverlässig sein?

Ja, nothwendig.

Muß man nicht folglich auch den Einen wie den Andern die es aussprechen ganz in gleicher Weise glauben?

Allem Vermuthen nach ja.

(§. 21.) Als sie nun so sprachen, da ward ich zweifelhaft, wem man denn eigentlich glauben soll, und wem nicht, ob den Zuverlässigen und Denen die wirklich von Dem Etwas wissen was sie sagen, oder den Freunden und Bekannten. Was denkst nun du darüber?

*) μᾶλλον αὐτῶν statt μᾶλλον αὐτῷ verbesserte C. Schmidt unter Hermanns Billigung; τῶν αὐτῶν wollte schon Ast.

**) αὐτούς ist wohl nur aus Dittographie entstanden, da der einzig denkbare, in der Uebers. ausgedrückte Sinn sprachlich unmöglich ist. Es muß also wohl vielmehr heißen: „muß man ja die Bekannten und die Unbekannten halten."

***) πιστεύσουσιν statt πιστεύουσιν nach C. Schmidt mit Hermann.

Sisyphos.

Einleitung.

Der Sisyphos behandelt im Wesentlichen dasselbe Thema wie der erste der vier Aufsätze im Demodokos (§. 1—9), nämlich die Vergeblichkeit alles Sichberathens, und Böckh*) und K. Fr. Hermann**) haben ihn denn auch für ein Werk desselben Verfassers mit dem Demodokos erklärt. Genauer nimmt Hermann an daß jenes erste Stück des letzteren die Skizze sei deren weitere Ausführung der Sisyphos gebe. Allein diese Vermuthung widerspricht dem wirklichen Thatbestand in allen Stücken. Denn die Gedanken welche der Demodokos enthält sind keineswegs bloß skizziert, sondern ganz vollständig ausgeführt, viele, ja die meisten von ihnen kehren im Sisyphos gar nicht wieder, und eben so enthält der Sisyphos nicht minder solche die in dem entsprechenden Theile des Demodokos fehlen, diejenigen endlich die in beiden übereinkommen sind nicht etwa dort kürzer und hier weitläufiger, sondern vielmehr ganz verschieden-

*) In Min. p. 33.

**) Plat. Phil. S. 415.

artig ausgeführt. Eher könnte man daher noch Böckh beipflichten, daß vielmehr der Demodokos nach dem Sisyphos geschrieben sei, indem der Gedanke welcher am Schlusse des letztern Dialogs als einer erneuten Erwägung würdig bezeichnet wird, nach welchem Maßstabe man denn zwischen guten und schlechten Rathgebern zu unterscheiden pflege, den Verfasser angetrieben habe demnächst auch noch den Demodokos zu schreiben. Allein in Wahrheit enthält der Demodokos Nichts was irgend geeignet wäre die Beweisführung des Sisyphos (§. 11—14) gegen die Möglichkeit des Rathgebens zu entkräften. Das wirkliche Verhältniß des Sisyphos zu dem Anfange des Demodokos ist daher vielmehr ein ähnliches wie das des letzteren selbst zum Theages. Im Demodokos wird die Unmöglichkeit durch das Sichberathen Etwas zu erzielen gegenüber dem Theages dargethan, und aller gute Erfolg vielmehr von der Befragung kundiger Rathgeber und der Ausführung ihres Rathes abhängig gemacht, im Sisyphos dagegen zu der erstern Unmöglichkeit auch noch die letztere, die des Rathgebens, die Unmöglichkeit daß es gute und schlechte Rathgeber geben und in Bezug darauf zwischen verschiedenen Menschen irgend ein Unterschied sein könne, nachgewiesen. Nur aber sieht man*) daß es mit diesem schlechthin nihilistischen Ergebniß dem Verfasser selber kein Ernst, daß vielmehr das Ganze nur ein dialektisches Uebungsstück ist, so daß es allerdings recht wohl möglich ist ihn trotzdem auch als den Urheber des Demodokos zu denken, eben so möglich aber auch daß er es nicht war. Nicht bloß gibt er am Ende des Ganzen, wie gesagt, das Schlußergebniß ausdrücklich zu einer nochmaligen Erwägung anheim, sondern er findet es auch zweimal (§. 5 z. A. §. 11 z. A.) nöthig erst ausdrücklich zu versichern daß er auch bei

*) Wie Ast Plat. Leb. und Schrr. S. 502 richtig hervorhob.

den voraufgehenden Ergebnissen kein bloßes sophistisch-dialektisches Spiel getrieben habe, um dann gleich hinterher doch hypothetisch sie alle wieder aufzugeben und zu bitten daß man nun wenigstens das Folgende für vollen Ernst ansehen möge (§. 11.), eine Bitte die dann durch eben jene Wendung am Schlusse auch wieder illusorisch gemacht wird. Immerhin ist der Verfasser mit diesen seinen Andeutungen ehrlicher als der des Minos und Hipparchos und der des Gesprächs von der Gerechtigkeit, mit welchen Gesprächen allen der Demodokos und der Sisyphos in ihrem sophistisch-spitzfindigen Charakter übereinkommen, obwohl im Uebrigen der Sisyphos von einem ungleich größeren Talente in jeder Beziehung zeugt. Dabei ist es ihm freilich begegnet einen durchaus platonischen Satz, an dem auch kein wahrhaft philosophischer Kopf irgend welchen Anstoß nehmen wird, auf jene mehr als zweideutige Weise §. 5 davor zu verwahren als ob er sophistischer Natur sei. So unverkennbar die Nachahmung der platonischen Manier im Ganzen und so viel besser gelungen als in jenen anderen Fälschungen sie auch ist, so wenig erstreckt sie sich doch gerade auf ganz bestimmte platonische Stellen. An den Menon indessen erinnert die Wahl eines Thessaliers zum Mitunterredner des Sokrates, wobei freilich die Ungeschicklichkeit begangen ist, statt wie dort, den letzteren nach Athen, vielmehr den Sokrates nach Pharsalos zu führen; auch die Wahl mathematischer Beispiele für das Suchen nach dem Unbekannten (§. 5) erinnert stark an die mathematische Katechese in jenem Dialog p. 82 ff. (S. 456 ff. der Uebers.), und die Unterscheidung Dessen, in wie fern der Suchende von Dem wornach er sucht schon wissen muß und doch nach Dem was er nicht weiß sucht (§. 3 f.), gibt eben so hier zu jener mathematischen Erörterung den Anlaß wie dort jener Streitsatz p. 80 z. E. (S. 452 f. der Uebers.), daß man weder was

man weiß noch was man nicht weiß und mithin überhaupt nicht suchen und untersuchen könne. So tritt denn der Sisyphos zu dem Dialog von der Tugend in ein eigenthümliches Verhältniß: letzterer, obwohl Nichts als ein plumpes und noch dazu in grobem Mißverstand am Menon begangenes Plagiat, läßt doch alle der theoretischen Philosophie angehörigen Bestandtheile desselben bei Seite, gerade diese oder doch einzelne von diesen sind es dagegen welche der Verfasser des Sisyphos frei benutzt hat. Nur aber ist die Behauptung daß man Das was man nicht wisse nicht sowohl selbst suchen als vielmehr von Anderen, die es wissen, lernen müsse (§. 10.), durchaus unplatonisch und entspricht weit mehr jenem Streitsatze im Menon als der Lehre welche gegen ihn zu Hülfe gerufen und durch jene mathematische Katechese erhärtet wird, daß alles wahrhafte Lernen nur eine Wiedererinnerung an schon Gewußtes und alles wahrhafte Lehren also eine bloße methodische Anregung des Lernenden zum eignen Suchen in sich selbst ist. Und nicht allein unplatonisch, sondern auch unsokratisch ist jene Behauptung, denn diese eigenthümlich platonische Lehre ist ja eben zur Stütze der sokratischen Methode des gemeinsamen Suchens nach der Wahrheit aufgestellt*). Den späteren Schriftsteller verräth auch die Anspielung auf das Problem von der Verdoppelung des Kubus (§. 5.), bei welcher ihm höchst wahrscheinlich**) die Erzählungen vorschwebten die den Platon mit der Aufstellung und Lösung desselben in Verbindung setzten***).

*) Hermann a. a. O. S. 415 und S. 578 f. Anm. 150.
**) Hermann a. a. O. S. 579. Anm. 153.
***) S. hierüber außer Hermann a. a. O. S. 53 und S. 112. Anm. 109 f. bes. Blaß De Platone mathematico, Bonn 1861. 8. p. 22 ff.

Sisyphos.

Sokrates. Sisyphos.

1. (§. 1.) [Steph. III. p. 387.] Sokrates, Ich habe schon gestern lange auf dich gewartet, Sisyphos, wegen der Prunkrede des Stratonikos, auf daß du mit mir einen weisen Mann hören solltest, welcher viele schöne Dinge zur Schau stellt in Worten und Werken. Als ich aber endlich nicht mehr glaubte daß du kommen würdest gieng ich allein hin den Mann zu hören.

Sisyphos. Ja, beim Zeus! ein nothwendiges Geschäft hat mich abgehalten, so daß ich diese Rede versäumen mußte.*) Unsere oberste Regierungsbehörde hielt nämlich gestern eine Rathsversammlung, und da nöthigte sie mich denn ihr Rath zu ertheilen, und hier bei uns Pharsaliern ist es sogar Gesetz daß wir unserer Regierung gehorchen müssen, wenn sie Einem von uns befiehlt ihr Rath zu ertheilen.

(§. 2.) Sokrates. Nun, es ist ja auch eine schöne Sache darum dem Gesetze zu gehorchen, und nicht minder darum von seinen

*) με statt μη nach Hermann.

Mitbürgern für einen wohlberathenen Mann gehalten zu werden, wie du offenbar für der derartigen Männer unter den Pharsaliern einen giltst. Aber, lieber Sisyphos, ich kann mich noch nicht mit dir unterhalten, was denn dazu gehört sich wohl zu berathen, indem ich der Meinung bin daß das eine Sache ist welche langer Reden und vieler Zeit bedarf, aber über das Rathertheilen selbst und dessen Wesen zuvörderst möchte ich wohl versuchen mich mit dir zu besprechen. Kannst du mir also wohl sagen: was ist denn eben dies selber und an sich, das Sichberathen? Also ich meine nicht, was sich wohl oder übel oder irgend wie anders*), sondern überhaupt was sich berathen heißt. Oder vielmehr, das wirst du mir ganz leicht sagen können, da du ja ein so guter Rathgeber bist, und es ist vorwitzig von mir daß ich dich darnach noch erst lange frage.

Sisyphos. Ist denn das dir unbekannt was Sichberathen heißt?

(§. 3.) Sokrates. Ja, Sisyphos, wenn es etwas Anderes heißt als daß Jemand der von Dem was er thun soll Nichts weiß es doch durch Ahnung und Muthmaßung zu treffen sucht und oberflächlich darüber hinredet, was ihm gerade in den Sinn kommt, indem er in ähnlicher Weise herumräth wie Die welche „Gerade oder Ungerade" spielen und, ohne zu wissen ob Das was sie in ihren Händen haben gerade oder ungerade ist, dennoch durch gut Glück das Richtige treffen. [p. 388.] Oft ist es also (nach meiner Ansicht) mit dem Sichberathen eben so, daß Einer der von Dem worüber er sich beräth Nichts versteht dennoch durch einen glücklichen Zufall das Richtige trifft. Wenn es demnach mit dem Sichberathen wirklich so steht, dann weiß ich was es ist, sonst aber noch nicht.

*) τὸ ἄλλως statt τὸ καλῶς nach Hermann. Oder καὶ ὅλως nach Schneider: „oder auch überhaupt irgendwie"?

Sisyphos. Nein, so steht es mit dem Sichberathen nicht, daß man von der betreffenden Sache gar Nichts weiß, sondern nur so, daß man zum Theil in Bezug auf sie schon weiß und nur zum Theil nicht.

2. (§. 4.) Sokrates. Verstehst du denn also unter dem Sichberathen etwa dies — ich glaube nämlich auch selber (hiernach) deine Meinung darüber*) gleichsam ahnen zu können — daß man das Beste ausfindig zu machen sucht, um es für sich zu erlangen, aber dasselbe nicht genau weiß, sondern (noch), so zu sagen, im Nachdenken darüber begriffen ist? Nicht wahr, so etwa meinst du es?**)

Sisyphos. Ja wohl.

Sokrates. Suchen denn nun aber die Menschen diejenigen Gegenstände zu finden von denen sie wissen, oder auch die von denen sie nicht wissen?

Sisyphos. Beide.

Sokrates. Dies „Beide" aber meinst du etwa wiederum so wie wenn Einer weiß, wer Kallistratos ist, aber nicht ausfindig zu machen weiß, nicht wer, sondern wo er ist? Verstehst du es so etwa daß das Suchen sich auf Beides beziehe?

*) Im Text steht freilich vielmehr περὶ τοῦ εὖ βουλεύεσθαι „über das Sichwohlberathen", aber mir scheint es klar daß εὖ zu tilgen ist.

**) Daß Sokrates auf seine Frage eine bejahende Antwort erwartet hat er ja schon durch den Zwischensatz „ich glaube nämlich — zu können" an den Tag gelegt. Es ist daher kein Grund mit Hermann das οὐχ vor οὕτω zu verdächtigen, so daß zu übersetzen wäre: „Meinst du es so etwa?"

Sisyphos. Ja wohl.

Sokrates. Also darnach sucht er nicht den Kallistratos kennen zu lernen, da er ihn schon kennt?

Sisyphos. Nein.

Sokrates. In so fern aber sucht er doch nach ihm als er wissen will wo er ist?

Sisyphos. So scheint mir's.

Sokrates. Aber auch darnach würde er nicht suchen, wo er ihn ausfindig zu machen hätte, wenn er das wüßte, sondern dann hätte er ihn auf der Stelle ausfindig gemacht?

Sisyphos. Ja.

Sokrates. Nicht also nach Dem sucht man was man schon weiß, sondern nur nach Dem was man (noch) nicht weiß, wie es scheint.

3. (§. 5.) Sollte dir aber dieser Satz sophistisch vorkommen, lieber Sisyphos, und es dir scheinen als sei er nicht aufgestellt um das Wesen der Sache, sondern nur um den Scharfsinn der Person seines Urhebers ins Licht zu setzen, so erwäge auch noch in folgender Weise, ob er nicht wirklich ganz so richtig ist wie er jetzt eben aufgestellt ward. Kommt nicht, wie du weißt, auch in der Geometrie Dergleichen vor: es ist die Diagonale unbekannt, nicht in so fern ob diese Diagonale wirklich eine Diagonale ist oder nicht*), denn das ausfindig zu machen ist nicht mehr Das was man sucht, sondern vielmehr Das ist unbekannt, wie lang die Diagonale im Verhältniß zu den Seiten derjenigen Flächen ist welche sie durchschneidet? Nicht wahr, dies ist Das wonach noch man bei ihr sucht?

Sisyphos. Mir scheint es so.

Sokrates. Und was man auch nicht weiß. Nicht wahr?

*) Oder: „ob es wirklich eine Diagonale gibt oder nicht"?

Sisyphos. Ja wohl.

Sokrates. Und ferner, der doppelt so große Kubus — da sucht man auch in der Geometrie ausfindig zu machen wie große Grundflächen der hat, wie du auch weißt, dagegen nach dem Kubus selbst, ob der ein Kubus ist oder nicht*), darnach sucht man nicht mehr, sondern das weiß man. Nicht wahr?

Sisyphos. Ja.

(§. 6.) [p. 389.] Sokrates. Und auch hinsichtlich der Luft weißt du daß Anaragoras und Empedokles und alle jene anderen Schwätzer von überirdischen Dingen zu bestimmen gesucht haben ob sie unbegrenzt oder begrenzt ist?

Sisyphos. Ja.

Sokrates. Nicht aber, ob sie Luft ist**). Nicht wahr?

Sisyphos. Keineswegs.

Sokrates. Möchtest du mir nun also wohl einräumen daß es sich auch bei allen übrigen Dingen ebenso verhält: kein Mensch sucht auch nur im Geringsten nach Dem was er schon weiß, sondern vielmehr nach Dem was er nicht weiß?

Sisyphos. Freilich.

4. (§. 7.) Sokrates. Schien uns nun aber nicht auch das Sichberathen eben dies zu sein, daß man das Beste ausfindig zu machen sucht, nach dessen Erlangung man ein Bedürfniß trägt?

Sisyphos. Ja.

Sokrates. Das Wesen des Sichberathens liegt also im Suchen. Nicht wahr?

Sisyphos. Ja wohl.

Sokrates. Müssen wir denn also jetzt nicht in Betracht

*) Oder: „ob es einen Kubus gibt oder nicht"?
**) Oder: „ob es Luft gibt"?

ziehen, was Denen die nach Etwas suchen im Wege steht Dasjenige auch zu finden nach welchem sie diese Untersuchung anstellen?

Sisyphos. Mir scheint es.

Sokrates. Können wir denn wohl behaupten daß etwas Anderes ihnen dabei im Wege stehe als eben ihre Unwissenheit?

Sisyphos. Laß uns zusehen, beim Zeus!

(§. 8.) Sokrates. Da muß man also wohl gar sehr, wie man ja zu sagen pflegt, alle Segel beisetzen. Betrachte denn Folgendes mit mir! Glaubst du, es sei irgendwie möglich daß ein Mensch welcher von Musik gar Nichts versteht*) sich darüber berathen kann wie er die Cither spielen oder irgend eine andere musikalische Thätigkeit ausüben muß?

Sisyphos. Nein, ich für mein Theil glaube das nicht.

Sokrates. Und wie steht es mit dem Führen von Heeren und Steuern von Schiffen? Glaubst du daß Der welcher keins von Beidem versteht irgendwie über eins von Beidem sich zu berathen weiß, was er thun und wie er ein Heer führen oder ein Schiff steuern soll, wenn er doch eben weder das Eine noch das Andere versteht?

Sisyphos. Keineswegs.

Sokrates. Und glaubst du nicht daß es auch mit allen anderen Dingen ebenso steht: wovon Einer Nichts versteht, darüber kann er sich auch nicht zu rathen wissen?

Sisyphos. Freilich.

5. (§. 9.) Sokrates. Wohl aber kann er suchen nach Dem was er nicht weiß und versteht. Nicht wahr?

Sisyphos. Ja wohl.

*) μὴ — μηδὲν nach Hermann statt μήτε — μηδέ.

Sokrates. Dann aber ist das Sichberathen nicht mehr ein Suchen.

Sisyphos. Wie so?

Sokrates. Nun, eben weil ja das Suchen bei solchen Dingen Statt findet die man nicht weiß und versteht, ein Sichberathen aber unmöglich scheint in Bezug auf solche Dinge deren man eben nicht kundig ist. Oder war dies nicht unser Ergebniß?

Sisyphos. Ja wohl.

Sokrates. Ihr folglich suchtet gestern das Beste für euren Staat ausfindig zu machen, wußtet und kanntet aber dasselbe nicht, denn wenn ihr es gekannt hättet, so würdet ihr doch wohl nicht erst nach ihm gesucht haben, so wie wir ja auch nach nichts Anderem was wir bereits wissen noch suchen. Nicht wahr?

Sisyphos. Gewiß.

(§. 10.) Sokrates. Scheint man dir denn Das was*) man nicht weiß, Sisyphos, suchen oder vielmehr lernen zu müssen?

Sisyphos. Mir für mein Theil das Letztere, beim Zeus!

[p. 390.] Sokrates. Und gewiß hast du Recht darin. Und scheint es dir (nicht) deßwegen daß man es vielmehr lernen als suchen müsse, weil man es schneller und leichter findet wenn man es von Denen die es wissen lernt als wenn es der Nichtwissende selber sucht, oder aus einem anderen Grunde?

Sisyphos. Nein, sondern eben deßhalb.

Sokrates. Nun, warum habt ihr dann nicht gestern es lieber unterlassen euch über Das zu berathen was ihr nicht wußtet und darnach zu suchen das Beste in eurem Staate ins Werk zu setzen, und habt lieber von einem Derer gelernt welche wissen wie ihr das Beste für denselben hättet erlangen können? Wahrlich, ihr

*) ἄν nach Hermann statt ἄν.

scheint mir den ganzen gestrigen Tag in eurer Sitzung mit oberflächlichem Gerede und Herumrathen über Das was ihr nicht wußtet zugebracht zu haben, indem ihr zu lernen versäumtet, eure ganze Staatsregierung und du mit ihr.

6. (§. 11). Vielleicht aber möchtest du meinen daß ich dies Alles nur im Scherze zu dir geredet habe, bloß um dir meine dialektische Gewandheit zu zeigen, und dir dies gar nicht im Ernste bewiesen habe. Wohlan, beim Zeus, Sisyphos, so erwäge denn Folgendes jetzt ganz im Ernst! Wenn dir zugegeben würde, es sei wirklich Etwas mit dem Sichberathen, und dasselbe sei nicht bloß, wie es jetzt von uns befunden wird, nichts Anderes*) als Unwissenheit**), verbunden mit oberflächlichem Hin- und Herrathen und Muthmaßen, die Nichts weiter als einen vornehmeren Namen hat, glaubst du da daß in Bezug auf dasselbe ein Unterschied zwischen verschiedenen Leuten Statt finden würde, so daß die einen (im Gegensatz zu den andern) sich wohl berathen und wohlberathene Leute sind, gerade wie ja auch in allen anderen (Künsten und) Wissenschaften ein solcher Unterschied zwischen Baumeister und Baumeister, Arzt und Arzt, Flötenspieler und Flötenspieler und überhaupt zwischen verschiedenen Meistern jedes nämlichen Faches Statt findet? Glaubst du***) (also) daß es so wie hier auch dort steht?

Sisyphos. Ja wohl.

(§. 12.) Sokrates. Nun, dann sage mir einmal: berathen

*) ἄλλο ὄν nach Hermann statt ἀλλοῖον.

**) Ob das verderbte ἐπιστήμη geradezu in ἀνεπιστημοσύνη zu verwandeln ist, wage ich nicht zu entscheiden. Der Sinn scheint es zu verlangen.

***) ἢ οὕτω nach Hermann statt ἦ οὔτω.

nicht Alle, so gut Die welche sich wohl als Die welche sich übel berathen, sich über zukünftige Dinge?

Sisyphos. Ja freilich.

Sokrates. Das Zukünftige aber ist noch nicht da?

Sisyphos. Allerdings nicht.

Sokrates. Denn wenn es wäre, so sollte es eben nicht erst kommen, sondern wäre schon da. Nicht wahr?

Sisyphos. Ja.

Sokrates. Und wenn es noch nicht da ist, so ist das Nichtseiende auch nicht geworden?

Sisyphos. Freilich nicht.

Sokrates. Wenn es aber auch noch nicht geworden ist, so ist es auch (noch) etwas ganz Wesenloses?

Sisyphos. Ja wohl.

Sokrates. Mithin berathen sich denn sowohl Die welche sich gut als auch Die welche sich übel berathen über Dinge die weder da sind noch wurden und die ganz wesenlos sind, wenn anders sie sich doch über Zukünftiges berathen. Nicht wahr?

Sisyphos. So scheint es wenigstens.

7. (§. 13.) Sokrates. Scheint es dir denn daß man Etwas was nicht da ist gut oder übel treffen kann?

Sisyphos. Wie meinst du das?

[p. 391]. Sokrates. Ich will es dir klar machen was ich damit sagen will. Sieh nur einmal, wie würdest du wohl unter mehreren Bogenschützen die guten und die schlechten herauserkennen? Oder das ist wohl nicht schwer einzusehen? Du würdest doch wohl sie nach einem bestimmten Ziele schießen lassen? Nicht wahr?

Sisyphos. Gewiß.

Sokrates. Und wer von ihnen am häufigsten dies Ziel richtig trifft, dem würdest du den Sieg zuerkennen.

Sisyphos. Freilich.

Sokrates. Wenn ihnen dagegen kein (solches) Ziel gesteckt wäre, vielmehr jeder schießen könnte wohin er wollte, wie würdest du da den guten und den schlechten Bogenschützen unter ihnen heraus erkennen?

Sisyphos. Auf keine Weise.

Sokrates. Und eben so würdest du doch auch hinsichtlich der sich gut und sich schlecht Berathenden in Verlegenheit sein, wenn sie alle nicht wüßten worüber sie sich berathen sollen, beide von einander zu unterscheiden?

Sisyphos. Freilich.

(§. 14.) Sokrates. Wenn nun aber Alle die sich berathen es über zukünftige Dinge thun, berathen sie sich da nicht über Etwas was nicht da ist?

Sisyphos. Ja wohl.

Sokrates. Und was nicht da ist, das kann doch auch Niemand treffen? Oder wie glaubst du daß dies Jemand vermöchte?

Sisyphos. In keiner Weise.

Sokrates. Wenn es denn aber überhaupt nicht möglich ist Etwas was nicht da ist zu treffen, dann kann auch Keiner mehr das Zukünftige*) treffen, indem er sich über dasselbe berät, denn das Zukünftige gehört zu Dem was nicht da ist. Nicht wahr?

Sisyphos. Mir scheint es so.

Sokrates. Wenn aber Keiner das Zukünftige treffen kann, dann gibt es auch Keinen mehr der wohl oder übel berathen ist.

Sisyphos. Das ist offenbar.

Sokrates. Und auch das ist es, daß doch Keiner besser

*) τῶν μελλόντων nach eigner Vermuthung statt τῶν μὴ ὄντων.

oder schlechter als der Andere berathen sein kann, wenn er nicht auch*) entweder besser oder schlechter Etwas was nicht da ist zu treffen versteht.

Sisyphos. Ja wohl.

Sokrates. Mit Rücksicht worauf nennen denn also wohl die Leute gewisse Menschen wohl und gewisse andere übel berathen? Verdient nicht wiederum auch diese Sache einer sorgfältigen Erwägung, lieber Sisyphos?

*) Nach Hermann εἰ μὴ καὶ für εἰ καὶ μη.

Definitionen.

Einleitung.

Ganz anders noch als mit allen übrigen pseudoplatonischen Schriften verhält es sich mit den Definitionen. Selbst noch Diogenes von Laerte gedenkt ihrer nicht, und es ist daher wahrscheinlich daß diese Sammlung zu seiner Zeit noch nicht als eine solche vorhanden war welche auch nur Anspruch darauf machte für platonisch zu gelten. Allerdings sind diese Definitionen zum Theil aus platonischen, zum Theil aber auch aus aristotelischen Schriften gezogen, andere haben wenigstens noch ein platonisches oder aristotelisches Gepräge, andere aber ein sehr gemischtes und auch wohl schon ein stoisches, und noch andere sind endlich ohne allen eigenthümlich philosophischen Charakter. Man darf daher wohl behaupten daß sie sich nur deßhalb in unseren Handschriften der platonischen Werke finden weil man es überhaupt liebte die letzten Blätter einer Handschrift, um sie nicht leer zu lassen, mit dergleichen Sammlungen zu füllen*).

*) Vgl. Hermann Plat. Phil. S. 425. 593.

Definitionen.

(§. 1.) [Steph. III. p. 411.] Immerwährend: Das was alle frühere Zeit hindurch war und auch jetzt nicht zu Grunde gegangen ist.

Gott: ein unsterbliches lebendiges Wesen von vollkommener Glückseligkeit; eine ewige Wesenheit welche Ursache des Guten ist.

Entstehung: Hinbewegung zum Sein; Theilnahme am Sein; Uebergang ins Sein.

Sonne: dasjenige Himmelsfeuer welches allein stets denselben Leuten von der Morgen- bis zur Abenddämmerung sichtbar ist; das am Tage scheinende Gestirn; ein unsterbliches lebendiges, im höchsten Maße beseeltes Wesen.

Zeit: die Bewegung der Sonne und das Maß aller Bewegung.

Tag: der Lauf der Sonne vom Aufgang bis zum Niedergang; die Helle welche der Nacht entgegengesetzt ist.

Morgendämmerung: der Anfang des Tages; das erste Licht welches von der Sonne ausgeht.

Mittag: diejenige Zeit in welcher die Schatten der Körper am Längsten sind.

Abenddämmerung: das Ende des Tages.

Nacht: die Dunkelheit, welche dem Tage entgegengesetzt ist; die Abwesenheit der Sonne.

(§. 2.) Zufall: eine Bewegung vom Ungewissen ins Ungewisse, und die*) im Ungefähr liegende Ursache einer wunderbaren Begebenheit.

Alter: das durch die Zeit erfolgende Hinschwinden des Beseelten.

Wind: die Bewegung der Luft um die Erde.

Luft: dasjenige Element welchem von Natur alle räumlichen Bewegungen angehören.

Weltgebäude: derjenige Körper welcher alle sinnlichen Dinge umfaßt, mit Ausnahme der obersten (umgebenden) Luft selber.

Seele: das Sichselbstbewegende; der Grund aller Lebensbewegungen lebendiger Wesen.

Vermögen (oder Kraft): die wesentliche Wirkungsfähigkeit.

Gesicht: eine Fähigkeit die Dinge von einander zu unterscheiden.

Knochen: durch die Wärme erhärtetes Mark.

Element: Dasjenige woraus das Zusammengesetzte sich zusammensetzt und in welches es sich wieder auflöst.

(§. 3.) Tüchtigkeit oder Tugend eines Dings: die beste Verfassung desselben; Tugend eines sterblichen beseelten Wesens: die schlechthin löbliche Beschaffenheit desselben; diejenige Beschaffenheit vermöge deren das sie besitzende Wesen gut genannt wird; eine gerechte Gemeinschaft mit den Gesetzen; ein Verfassung vermöge deren das sich in ihr befindende **) Wesen ein vollendet würdiges genannt wird; eine Beschaffenheit welche Wohlgesetzlichkeit bewirkt.

*) ἡ ἐκ statt ἡ Hermann aus der besten Hdschr. Paris. A.
**) ἔχον vor διακείμενον ist bloße Dittographie. (Hermann.)

Weisheit: eine Kraft welche wesentlich den Menschen zur Glückseligkeit führt; Erkenntniß des Guten und Bösen; die Glückseligkeit bewirkende Erkenntniß; diejenige Geistesverfassung vermöge derer wir beurteilen was man thun und lassen muß.

Gerechtigkeit: die Uebereinstimmung der Seele mit sich selbst und die richtige Ordnung der Theile der Seele zu einander und gegen einander; diejenige Seelenbeschaffenheit vermöge derer man Jedem das ihm Gebürende zuertheilt; diejenige Seelenbeschaffenheit vermöge derer Derjenige welcher sie besitzt willig ist zu Dem was ihm als gerecht erscheint; die dem Gesetze im Leben folgsame Seelenbeschaffenheit; die gesellschaftliche Gleichheit; die den Gesetzen unterwürfige Seelenbeschaffenheit.

(§. 4.) Besonnenheit: die Maßhaltigkeit der Seele in Bezug auf ihre natürlichen Lüste und Begierden; der wohlgeregelte und wohlgeordnete Zustand der Seele in Bezug auf ihre natürlichen Lust- und Unlustempfindungen; der innere Einklang der zum Herrschen und der zum Gehorchen bestimmten Theile der Seele; die der Natur gemäße sittliche Freiheit*); die Uebereinstimmung der Seele mit sich selbst in Bezug auf Gut und Böse; diejenige Seelenbeschaffenheit vermöge welcher Derjenige der sie besitzt [p. 412.] zu erreichen strebt was man muß zu erreichen, und zu meiden was man muß zu meiden suchen.

Tapferkeit: diejenige Seelenbeschaffenheit vermöge derer die Seele sich nicht durch Furcht erschüttern läßt; der kriegerische Muth; die klare Einsicht in den Dingen des Kriegs; die Selbstbeherrschung in furchtbarer und gefahrvoller Lage; die Kühnheit im Dienste der

*) Weßhalb das folgende, von Hermann mit Recht eingeklammerte εὐταξία ψυχῆς λογιστική unübersetzt geblieben ist, darüber s. Hermanns Vorr.

Klugheit: die Unerschrockenheit im Angesicht des Todes; diejenige Seelenbeschaffenheit vermöge derer man in Gefahren die richtige Ueberlegung bewahrt; die den Gefahren das Gleichgewicht haltende Seelenstärke; die zur Tugend standhafte Seelenstärke; die Ruhe der Seele, welche in bedenklichen und gefahrvollen Lagen nach Anleitung der richtigen Ueberlegung hervortritt; die Aufrechterhaltung bedenklicher Entschlüsse in der Gefahr; Kriegserfahrenheit; diejenige Seelenbeschaffenheit vermöge derer man fest beim Gesetze beharrt.

(§. 5.) Beharrlichkeit: die Kraft den Schmerz zu ertragen welchen die Befolgung des richtig Ueberlegten mit sich bringt*); die Kraft sich nicht von Dem abbringen zu lassen**) was man vermöge richtiger Ueberlegung als recht erkannt hat.

Selbstgenugsamkeit: die Vollkommenheit im Besitze alles Guten; diejenige Seelenbeschaffenheit vermöge derer Diejenigen welche sie besitzen sich selber beherrschen.

Billigkeit: die Verzichtleistung auf Rechte und Vortheile; ein maßvolles Entgegenkommen bei Verträgen; ein wohlgeordneter Seelenzustand, vermöge dessen man wohl überlegt was edel und was schimpflich ist.

Standhaftigkeit: Erduldung von Leiden um des Guten willen; Erduldung von Mühseligkeiten um des Guten willen.

Muth: das Nichterwarten eines Uebels; das Nichtaußerfassungkommen durch die Gegenwart eines Uebels.

*) ἀκολουθούσης nach den besten Hdschrn. mit Hermann statt ἀκολούθησις.

**) ἀνυπέρβατος wiederum aus den besten Hdschrn. mit Hermann statt ἀνυπέρβλητος. Wörtlicher: „die Kraft nicht über Das hinauszugehen."

Schmerzlosigkeit: diejenige Beschaffenheit vermöge derer wir in keinen Schmerz verfallen.

Mühsamkeit: diejenige Beschaffenheit vermöge derer man was man sich vorgenommen hat auch zu Ende zu führen sucht; eine freiwillige Beharrlichkeit; eine Beschaffenheit vermöge derer man sich keine Mühe verdrießen läßt.

(§. 6.) Scham: das freiwillige redliche und auf Das was uns als das Beste erscheint hinzielende Zurückweichen vor einem Unternehmen; das freiwillige Ergreifen des Besten; die Scheu vor gerechtem Tadel.

Freiheit: die selbständige Leitung und Lenkung seines Lebens; die Unabhängigkeit in Allem; die unbeschränkte Gewalt in Allem was uns im Leben wesentlich angeht.

Liberalität: das Nichtknickern mit dem Gelde weder beim Gebrauch noch beim Erwerb desselben*); diejenige Seelenbeschaffenheit vermöge derer man sich in Geldangelegenheiten so benimmt wie es sich gebürt; das richtige Verhalten in Bezug auf das Erwerben und Zusetzen von Geld.

Sanftmuth: das Unterdrücken zorniger Gemüthsbewegungen; die Gleichmäßigkeit des Temperaments.

Ehrbarkeit: die willige Folgsamkeit gegen Das was uns als das Beste erscheint; ein wohlgeregeltes Leben in Bezug auf alle fleischlichen Regungen.

Glückseligkeit: dasjenige Gut welches die Summe aller anderen Güter ist; die Vollkraft eines in sich befriedigten Lebens;

*) Wenn ich diese letzte Definition der ἐλευθερία vielmehr als die erste der ἐλευθεριότης hingestellt habe, so zwang mich dazu die Abweichung des deutschen Sprachgebrauchs vom griechischen.

die vollendete Tüchtigkeit (an Seele und Leib); die Befriedigung aller (wesentlichen) Erfordernisse eines lebendigen Wesens.

(§. 7.) Großartigkeit: die Würdigung (aller Dinge) bei richtiger Ueberlegung nach dem erhabensten Maßstab.

Geistesgewandtheit: eine solche glückliche Naturbegabung der Seele vermöge welcher ihr Besitzer (stets) das für ein Jedes Nöthige zu treffen weiß; Verstandesschärfe.

Biederkeit: die wohlbewußte Wahrhaftigkeit des Charakters; die Redlichkeit des Charakters.

Richtige Geistes- und Herzensbildung: diejenige Seelenbeschaffenheit vermöge derer man zum Besten willig ist.

Seelengröße: ein würdiges Benehmen gegenüber Allem was uns betrifft; eine wohlbewußte Großartigkeit der Seele.

Menschenfreundlichkeit: diejenige Charakterbeschaffenheit welche leicht zur Freundschaft mit Menschen geneigt ist; diejenige Beschaffenheit welche uns dazu treibt Menschen wohl zu thun.*)

(§. 8.) Frömmigkeit: die Gerechtigkeit gegen die Götter; die Kraft den Göttern willig zu dienen; die richtige Ansicht über die Verehrung der Götter: die Erkenntniß Dessen wie man die Götter verehren muß. [p. 413.]

Gut: was seinen Zweck in sich selbst hat.

*) Die folgenden Worte *χάριτος σχέσις· μνήμη μετ' εὐεργεσίας* fehlen in mehreren Handschriften ganz, in den besten Paris. *A* und Vatic. *Π* stehen sie wenigstens erst am Rande. Daß sie zur Definition der „Menschenfreundlichkeit" nicht passen liegt auf der Hand. Sie enthalten vielmehr zwei Definitionen der Dankbarkeit, nur daß mir auch so das *μετ'* unverständlich ist und bloß *μνήμη εὐεργεσίας* erforderlich scheint: „Dankbarkeit: Erkenntlichkeitserweisung; die Erinnerung an empfangene Wohlthat."

Furchtlosigkeit: diejenige Seelenbeschaffenheit vermöge derer wir nicht in Furcht verfallen.

Leidenschaftslosigkeit: diejenige Seelenbeschaffenheit vermöge derer wir nicht in Affect gerathen.

Frieden: der Zustand der Ruhe von den Feindseligkeiten des Krieges.

Sorglosigkeit: der leichte Sinn der Seele; die Leidenschaftslosigkeit in Bezug auf alle diejenigen Dinge welche den Muth herausfordern.

(§. 9.) Geistesschärfe: diejenige Geistesverfassung vermöge derer Derjenige welcher sie besitzt für jeden bestimmten Zweck die geeigneten Mittel zu treffen weiß.

Freundschaft: die Sinneseinheit in Betreff Dessen was löblich und gerecht ist; Gleichheit des Strebens und der Lebensrichtung; Gleichheit der Denkart darüber wie man wollen und handeln muß; Sinneseinheit über Lebensgemeinschaft mit Wohlgesinntheit; Gemeinschaft im Thun und Leiden des Geziemenden.

(§. 10.) Edelsinn: die Tüchtigkeit eines edlen Charakters; die gute Zucht der Seele in Bezug auf Wort und That.

Wahl: das Ergebniß der Prüfung.*)

Wohlwollen: die Vorliebe Eines Menschen für einen anderen.**)

*) Ob hiemit der richtige Sinn getroffen ist lasse ich dahingestellt. Das hdschrl. *Αἵρεσις δοκιμασία ὀρθή* „Wahl: die richtige Prüfung" kann wenigstens unmöglich richtig sein. Sollte vielleicht *Δοκιμασία αἱρέσεως διόρθωσις* zu schreiben sein: „Amtsprüfung: die Berichtigung der Wahl?" Zur Sache vgl. Schömann Griech. Alterth. 2. Aufl. 1. S. 386. 418 ff.

**) Auch hier wage ich nicht zu entscheiden wie die Handschriften zu verbessern sind, und kann daher für die Richtig-

Verwandtschaft: Zugehörigkeit zu derselben Familie.

Sinneseinheit: Gemeinschaft in allen Dingen; Uebereinstimmung der Gedanken und Entschlüsse.

Zufriedenheit: ein vollständiges Sichgefallenlassen.*)

Staatskunde: die Erkenntniß des Löblichen und Vortheilhaften; die Gerechtigkeit im Staate erzeugende Erkenntniß.

Kameradschaft: eine freundschaftliche Verbindung zu irgend einer bestimmten Art von Zusammenleben zwischen Altersgenossen.

Wohlberathenheit: die der Ueberlegung innewohnende Tüchtigkeit.

Vertrauen: die feste Ueberzeugung daß sich Etwas so verhalte wie es uns scheint.

Treue: Zuverlässigkeit des Charakters.

(§. 11.) Wahrheit: eine Beschaffenheit die sich erst in der Bejahung und Verneinung**) zeigt; die Erkenntniß des Wirklichen.

Wille: die Verbindung zwischen Neigung und Vernunft; die von der Vernunft geleitete Begierde; die Begierde in ihrer naturgemäßen Verbindung mit der Vernunft.

Rath: eine Empfehlung die man einem Anderen vor der Handlung macht hinsichtlich Dessen wie er handeln soll.

Günstige Gelegenheit: das Treffen derjenigen Zeit in welcher man Etwas thun oder leiden muß.

---

keit meiner Uebersetzung nicht einstehen. Das αἵρεσις scheint indessen offenbar aus dem Vorhergehenden hineingetragen. Vielleicht also: ἀνθρώπου — ἀσπασμός?

*) ἀπόδεξις nach Potters Verbesserung mit Ast, Stallbaum, Hermann statt ἀπόδειξις.

**) D. h. nicht im einzelnen Begriff, sondern erst in der Verbindung der Begriffe zum Urteil.

Vorsicht: das Sichhüten vor einem Uebel; die auf das Sichvoretwasbehüten verwendete Sorgfalt.

Ordnung: das Herausstellen der Aehnlichkeiten*) zwischen sämmtlichen in Beziehung zu einander stehenden Dingen; das Ebenmaß welches die Ursache aller gegenseitigen Gemeinschaft ist.**)

Aufmerksamkeit: die Anspannung des Geistes um zu begreifen.

Wohlbegabtheit: Schnelligkeit im Lernen; gute Naturanlage; natürliche Tüchtigkeit.

(§. 12.) Proceß: die rechtskräftige Entscheidung einer bestrittenen Sache***); der Streit über Recht oder Unrecht.

Wohlgesetzlichkeit: der Gehorsam gegen gute Gesetze.

Seelenfrieden: der Frohsinn den das Bewußtsein guter Thaten verleiht.

Ehre: die Gewährung von Vorzügen welche im Falle der Vollbringung tugendhafter Handlungen verliehen werden; die aus der Tugend entspringende Werthschätzung; die würdige Stellung; die Bewahrung der Würde.

Bereitwilligkeit: das Andentaglegen der Absicht Etwas zu thun.

Gefallen: eine willig erwiesene Wohlthat; die Gewährung eines Vortheils; eine zur rechten Zeit erwiesene Dienstleistung.

---

*) ἐργασία ὁμοιότητος aus einem einzigen und lange nicht dem besten Codex mit Hermann statt des sinnlosen ἐργασίας ὁμοιότης.

**) Die folgenden, von Hermann mit Recht als Dittographie eingeklammerten Worte πάντων ὄντων· συμμετρία πρὸς τὸ μαθεῖν sind unübersetzt geblieben.

***) Das folgende νόμος ist unübersetzt gelassen, wie es denn schon Hermann eingeklammert hat.

(Politische) Sinneseinheit: die Uebereinstimmung der Ansichten von Herrschern und Beherrschten darüber wie man herrschen und sich beherrschen lassen muß.

Staat: die zur Führung eines glückseligen Lebens ausreichende Vereinigung einer Anzahl von Menschen; eine gesetzlich verbundene Vereinigung eines Volkes.

(§. 13.) Vorsorge: die Einrichtung für künftige Fälle.

Berathung: die Ueberlegung wie man sich für künftige Fälle vortheilhaft einzurichten habe.

Sieg: die Macht der Obergewalt im Kampfe.

[p. 414.] Schlagfertigkeit: das Vermögen sich (rasch) ein richtiges Urteil über das Ausgesprochene*) zu bilden.

Beschenkung: Austausch des Wohlwollens.

Gelegene Zeit: der genau zur Erreichung eines Vortheils geeignete Zeitpunkt; die zur Erreichung eines Vortheils mitarbeitende Zeit.

Gedächtniß: diejenige Geisteskraft welche die in der Seele vorhandenen Wahrheiten bewahrt.

Sichhineindenken: ein angespanntes Durchdenken.

Nachdenken: der Anfang der Erkenntniß.

Gottesfürchtigkeit: die Scheu vor Vergehen gegen die Götter; der Dienst zur Ehre Gottes in einer der Natur der Sache entsprechenden Weise.

Weissagung: eine Erkenntniß ohne Beweise welche Etwas vorherverkündet.

---

*) τοῦ λεγομένου aus Paris. A. statt τοῦ λογιζομένου mit Hermann, welcher richtig auch das κρατητική, welches demnach unübersetzt bleiben mußte, als Dittographie erkannt hat.

Seherkunst: diejenige Kunst welche die Gegenwart und Zukunft sterblicher beseelter Wesen betrachtet

(§. 14.) Speculative Wissenschaft (Weisheit): die voraussetzungslose (und unbedingte) Erkenntniß; die Erkenntniß des Ewigen; diejenige Erkenntniß welche die Ursachen der Dinge betrachtet.

Philosophie (Weisheitsliebe): das Streben nach der Erkenntniß des Ewigen; die Fähigkeit das Wahre darauf anzusehen warum es wahr ist; ein vernünftiges Zurathegehen des Geistes.

Erkenntniß: eine vor der Vernunft unumstößliche Annahme der Seele; eine Thätigkeit einen Gegenstand oder Gegenstände so aufzufassen daß die Vernunft diese Auffassung unumstößlich findet; eine richtige Erklärung die sich bei allem Durchdenken als unumstößlich zeigt.

Vorstellung (Meinung): eine Annahme welche durch vernünftiges Denken umgestimmt werden kann; eine Denkbewegung; eine Form des Gedankens welche vor der Vernunft sich bald als trüglich und bald als richtig erweist.

Wahrnehmung (Empfindung): eine Seelenbewegung; eine Bewegung des Geistes*) die vom Körper ausgeht; die Kunde welche die Seele von einem Anstoße empfängt welchen der Körper erfahren hat, und vermöge derer sich nunmehr in ihr die Thätigkeit eines durch Gründe nicht vermittelten Auffassens (von Dem) erzeugt (welches dem Körper diesen Anstoß gab).**)

---

*) Das zweite ψυχῆς ist wiederum bloße Dittographie, wie Hermann erkannt hat.

**) Ob diese Uebersetzung ganz oder doch ungefähr den richtigen Sinn getroffen hat muß ich mich bescheiden nicht versichern zu können, da das ὥρας ἀνθρώπων, vor welchem Hermann das in den Handschriften fehlende εἰς getilgt hat, noch seiner

Seelengabe: alle diejenigen Thätigkeiten und Zustände der Seele vermöge deren wir eine bestimmte Beschaffenheit erlangen.

(§. 15.) Sprache: ein Ausfluß des Mundes der aus dem Gedanken stammt.

Satz: ein in Schriftzeichen niedergelegter Sprachlaut welcher eine Aussage über irgend ein Ding enthält; eine aus Nominen und Verben zusammengesetzte Rede ohne musikalische Zuthat.

Nomen: . . . . . *)

(Verbum): ein unzusammengesetzter **) sprachlicher Ausdruck des von der Substanz ***) Prädicierten und alles Dessen was nicht von sich selbst ausgesagt wird.

Sprachlicher Ausdruck: ein in Schriftzeichen niedergelegter menschlicher Sprachlaut und gemeinsames dolmetschendes Zeichen ohne musikalische Zuthat.

Sylben: die in Schriftzeichen niedergelegten Glieder menschlicher Sprachlaute.

Definition: eine Erklärung welche aus dem Gattungsbegriff und der (spezifischen) Differenz zusammengesetzt ist.

Merkmal: was uns in dunkeln Fragen zum Beweise dient.

Beweis: der richtige Schluß; der vermöge vorgängiger Erkenntniß verdeutlichende Satz.

Verbesserung harrt. Sollte aber in ὥρας nicht einfach φορᾶς stecken und διὰ σώματος hinter ἀνθρώπων umzustellen sein?

*) Die erhaltene Definition ist offenbar nicht die des Nomens, sondern die des Verbums. Die des Nomens nebst dem Lemma „Verbum" (ῥῆμα) ist verloren gegangen.

**) D. h. hier: „nicht aus mehreren Wörtern zusammengesetzter."

***) Oder: „vom Subject."

Elementarlaut (Buchstabe): der unzusammengesetzte Lautbestandtheil jedes anderen Sprachlauts; das was die anderen Sprachlaute erst zu Sprachlauten macht.

(§. 16.) Ersprießlich: was uns Heil und Wohlbefinden verursacht; was uns Gutes verursacht.

Vortheilhaft: was uns zum Guten führt.

Löblich: Das was gut ist.

Gut: was den Grund der Erhaltung für die betreffenden Dinge in sich schließt; was den Grund zu allem Dem enthält was der Natur des betreffenden Gegenstandes gemäß ist; Dasjenige wovon es abhängt was man wählen muß.

Besonnen: sittig und ehrbar an Gemüth.

Recht: die Ordnung des Gesetzes welche Gerechtigkeit erwirkt. [p. 415.]

Freiwillig: wozu man sich von selbst hingezogen fühlt; was man an sich selbst wählt; was man mit Absicht zu Ende führt.*)

Frei: was die Herrschaft über sich selbst besitzt.

Angemessen: was die richtige Mitte zwischen Ueberfluß und Mangel hält und allen Anforderungen der Kunst genügt.

[Maß: die richtige Mitte zwischen Ueberfluß und Mangel.]**)

Ehrengeschenk: Tugendpreis. ***)

---

*) Vielleicht ist καὶ vor κατὰ ausgefallen: τὸ — αἱρετὸν καὶ κατὰ δ. ἀποτ: was man an sich selbst wählt und mit Absicht zu Ende führt. [W. T.]

**) Diese ganze Definition scheint, wie schon Hermann bemerkt, bloß aus Dittographie entstanden zu sein.

***) Mit Hermann sehe ich nicht bloß die folgenden Worte τὸ ἑαυτοῦ ἕνεκα αἱρετόν als wiederum durch Dittographie entstanden an und lasse sie deßhalb unübersetzt, sondern stelle auch nach seinem Vorschlag γέρας vor ἆθλον ἀρετῆς.

Unsterblichkeit: beseeltes Dasein und immerwährendes Verharren.

Gottseligkeit: Gottesverehrung; Gottwohlgefälligkeit.

Fest: ein gesetzlich geheiligter Zeitabschnitt.

(§. 17.) Mensch: ein unbefiedertes, zweifüßiges, breitnägeliges lebendiges Wesen welches *) allein der begrifflichen Erkenntniß der Dinge fähig ist.

Opfer: eine einem Gott dargebrachte Gabe. **)

Gebet: eine Bitte um Das was ihnen gut ist oder scheint, von Menschen an Götter gerichtet.

König: ein nicht rechenschaftspflichtiger gesetzlicher Staatsherrscher; der Leiter aller staatlichen Anordnungen.

Herrschaft: Sorge für das Ganze.

Vollmacht: gesetzliche Berechtigung.

Gesetzgeber: der Urheber von Gesetzen nach welchen sich die Staatsverwaltung zu richten hat.

Gesetz: ein vom Volke in Staatsangelegenheiten gefaßter Beschluß auf unbeschränkte Zeit.

Hypothese: eine unbewiesene Voraussetzung.

Disposition: ***) die zusammenfassende (geordnete) Inhaltsübersicht.

Verordnung: ein in Staatsangelegenheiten gefaßter Beschluß auf bestimmte Zeit.

---

*) Vor ὄ setze ich nicht ein Kolon, sondern ein Komma.

**) Das θύματος und das in ihm liegende Wortspiel mit θυσία ist unübersetzbar.

***) Ich war genöthigt aus dieser zweiten Definition der ὑπόθεσις einen selbständigen Artikel zu machen, weil wir kein Wort haben welches in den beiden Bedeutungen von ὑπόθεσις „Hypothese" und „Süjet" gebraucht wird

(§. 18.) Staatsmann: ein der Staatsverwaltung kundiger Mann.

Staat: der Wohnsitz einer Anzahl von Menschen welche unter gemeinsamen Anordnungen leben; eine Anzahl von Menschen welche unter dem gleichen Gesetze lebt.

Tüchtigkeit des Staates: das Bestehen einer richtigen Staatsverfassung.

Kriegskunst: Kriegserfahrenheit.

Bundesgenossenschaft: Kriegsgemeinschaft.

Rettung: Unversehrterhaltung.

Tyrann: ein Regent welcher den Staat nach eignem Gutdünken beherrscht.

Sophist: ein Lohnjäger auf reiche (und) angesehene Jünglinge.

Reichthum: ein zur Glückseligkeit ausreichender Besitz; eine Fülle von zu Gebote stehenden Mitteln zur Glückseligkeit.

Niedergelegtes Gut: dasjenige Gut welches man Jemandem hingibt und anvertraut.

(§. 19.) Reinigung: die Aussonderung des Schlechteren aus dem Besseren.

Siegen: die Oberhand gewinnen.

Guter Mensch: derjenige welcher für andere Menschen Das ins Werk setzt was ihnen gut ist.

Besonnen: wer seine Begierden mäßigt.

Sichselbstbeherrschend: wer die der (Vernunft und) richtigen Ueberlegung widerstrebenden Theile der Seele zu beherrschen weiß.

Würdig: von vollendeter Güte des Charakters: wer die ihm angemessene Tüchtigkeit zeigt.

Sorge: ein schmerzvolles Nachdenken ohne Rath zu finden.

Ungelehrigkeit: Langsamkeit im Lernen.

Dienstherrschaft (über Sklaven): eine im Recht begründete unumschränkte Herrschaft.

Unphilosophisches Treiben: ein solches Verhalten vermöge dessen man ein Feind aller (streng wissenschaftlichen) Untersuchungen ist.

Furcht: eine Bestürzung der Seele vermöge der Erwartung eines Unheils.

Zorn: eine gewaltsame Erregung ohne Ueberlegung; eine Krankheit *) einer unüberlegten Seelenverfassung.

[Bestürzung: eine Furcht vermöge der Erwartung eines Unheils.] **)

(§. 20.) Schmeichelei: diejenige Art mit Jemandem umzugehen bei welcher man bloß das Angenehme und nicht das Beste ins Auge faßt; ein Verhalten durch welches man sich in übermäßiger Weise Jemandem im Umgange angenehm zu machen sucht.

Wuth: der Racheantrieb der erregten Leidenschaft.

[p. 416.] Uebermut: die Ungerechtigkeit welche zur Beschimpfung führt.

Zügellosigkeit, dasjenige Verhalten vermöge dessen man sich wider die richtige Ueberlegung gewaltsam zu Dem hinziehen läßt was uns angenehm dünkt.

Zaudern: die Flucht vor dem Beginnen von Mühseligkeiten; die feige Scheu den Angriff zu beginnen.

---

*) νόσος nach Hermann statt νοῦς, obwohl ich von der Richtigkeit dieser Verbesserung keineswegs unbedingt überzeugt bin.

**) Diese ganze Definition scheint wieder nur aus der kurz vorhergehenden der Furcht durch Dittographie entstanden zu sein.

Anfang (Princip): die erste Ursache des Daseins. *)

Verleumdung: das Auseinanderbringen von Freunden durch Gerede.

Gelegene Zeit: diejenige in welcher es jedesmal geeignet ist irgend Etwas zu thun oder zu leiden. **)

Mangel: das Beraubtsein von Gütern.

(§. 21.) Schamgefühl: die Furcht vor üblem Ruf.

Prahlerei: ein Verhalten bei welchem man sich ein Gut oder Güter andichtet welche man gar nicht besitzt.

Fehltritt: eine Handlung wider die richtige Ueberlegung.

Neid: ein Gefühl der Unlust über Güter welche Freunde besitzen oder erlangt haben.

Schamlosigkeit: eine Seelenbeschaffenheit vermöge derer man üblen Ruf erträgt um des Gewinnes willen.

Keckheit: ein Uebermaß von Zuversicht in Bezug auf Furchtempfindungen in Bezug auf welche man sie nicht hegen muß.

Prunksucht: eine Seelenbeschaffenheit vermöge welcher man allen möglichen verschwenderischen Aufwand ohne Ueberlegung macht.

Mißbegabung: üble Naturanlage und Fehlerhaftigkeit der natürlichen Beschaffenheit; Krankhaftigkeit der natürlichen Beschaffenheit.

Hoffnung: die Erwartung von etwas Gutem.

Wahnsinn: eine das richtige Denken störende Seelenbeschaffenheit.

---

*) Ich folge Ast in der Vermuthung des Ausfalls von ἀρχή, während Hermann sich begnügt πρώτη τοῦ εἶναι αἰτία einzuklammern.

**) Vgl. oben S. 720 z. E.

Schwatzhaftigkeit: Mangel an Selbstbeherrschung im Reden.*)

(§. 22.) Gegensatz: der weiteste Abstand welcher zwischen verschiedenen unter dieselbe Gattung fallenden Arten Statt findet.

Unfreiwillig: was man wider Absicht zu Ende führt.

Bildung: die Thätigkeit der Seelenpflege.

Erziehung: die Mittheilung von Bildung.

Gesetzgebungskunst: die Kunde Dessen wie man einem Staate zur Tüchtigkeit **) verhilft.

Zurechtweisung: eine verständige Strafrede; eine Rede die man Jemandem hält um ihn von Fehltritten abzuwenden.

Hülfe: Abwehr eines vorhandenen oder drohenden Uebels.

Züchtigung: die Pflege welche man einer Seele angedeihen läßt im Falle sie sich einen Fehltritt hat zu Schulden kommen lassen.

Vermögen (Kraft, Fähigkeit): eine bevorzugte Begabung im Handeln oder Reden; diejenige Beschaffenheit vermöge derer das sie Besitzende Etwas zu thun vermögend ist; eine natürliche Stärke (in Etwas).

Retten: unversehrt erhalten.

*) Das folgende ἄλαλος oder ἄλογος ist nach Hermanns richtigem Urteil aus Dittographie erwachsen und mußte daher in der Uebersetzung wegbleiben.

**) ἀγαθῆς mit Hermann aus einer Handschrift statt ἀπαθῆς oder εὐπαγῆς.

Berichtigungen.

1) Zu Gruppe 2. Bdch. 1 (Protagoras).

Seite 35. §. 12 sind versehentlich einige Worte unübersetzt geblieben. Nach der trefflichen Verbesserung von Kroschel in Jahns Jahrb. LXXXVII (1863). S. 837 ff. muß die Stelle lauten: „ . . . welche der Seele zur Nahrung dienen? — Mir scheint er ein solcher zu sein. — Was dient denn aber, fuhr ich fort, der Seele zur Nahrung? — Kenntnisse doch wohl, lieber Sokrates. — Nun, daß da nur nicht, lieber Freund, der Sophist" u. s. w.

Seite 42. Zeile 10 von oben hinter: Alle fehlt: sogar.

S. 43. Z. 8 v. o. statt: Hippokrates da urplötzlich lies: zum Beispiel Hippokrates da.

S. 46. Z. 3 v. o. vor: aus fehlt: offenbar.

S. 46. Z. 5 v. o. statt: erziehen zu lassen lies: zu erziehen.

S. 46. Z. 6 v. o. statt: gab ihm Ariphron denselben lies: gab er ihn dem Alkibiades, und vor: Nichts füge hinzu: doch.

S. 48. Z. 7 v. u. tilge: (mit aller seiner Kunst doch) noch.

S. 50. §. 37 muß lauten: Damit du aber nicht glaubst, ich wolle dich nur täuschen, so nimm auch noch dies zum Beweise dafür daß wirklich alle Menschen annehmen, Jedermann habe Antheil an der Gerechtigkeit und sonstigen Bürgertugend. Mit jeder andern Tüchtigkeit u. s. w.

S. 69. Z. 1 v. u. statt: und sich förmlich gegen das Antworten zu sträuben lies: und bereit mir eins zu versetzen beim Antworten.

S. 70. Z. 6 ff. v. o. muß es lauten (s. Kroschel a. a. O. S. 827 ff., mit dem ich nur in einer Kleinigkeit nicht übereinstimme): Keineswegs, versetzte er; wohl aber kenne ich viele gute Dinge welche doch den Menschen nachtheilig sind, Speisen, Getränke, Arzneien und tausenderlei Anderes; andere freilich sind ihnen vortheilhaft, noch andere endlich sind den Menschen zwar Keines von Beidem, wohl aber sind sie den Pferden (das Eine oder das Andere); andere sind bloß den Kühen, und noch andere den Hunden, andere diesen allen nicht, wohl aber den Bäumen, ja Manches ist für die Wurzeln des Baumes gut u. s. w.

S. 70. Z. 5 ff. v. u. ist, wenn Kroschels Conjectur ἀηδέων χυμῶν statt διὰ τῶν ῥινῶν richtig ist, zu übersetzen: als hinreicht um die Unlust am Essen zu benehmen, welche durch die Empfindung unangenehmer Geschmäcke an Gebäcken und Zugemüse entsteht.

2) Gruppe 4, Bch. 6. 7 (Timaios).

S. 737. Anm. 69. Z. 11 ff. v. o. lies: muß man sich nämlich folgende Figur denken. Man ziehe einen Durchmesser der Ekliptik zwischen den beiden Punkten in welchen sie die Wendekreise berührt, so bildet derselbe die Diagonale eines Rechtecks dessen beide Langseiten die Durchmesser der Wendekreise sind, und die Richtung dieser beiden Seiten ist folglich auch die des Durchmessers vom Aequator, indem dieser mit ihm parallel läuft. Wenn aber Platon vorhin §. 46 u. s. w.

S. 744. Anm. 92 hinter: während in Wirklichkeit der Mond fehlt: täglich.

S. 784. Z. 9 f. v. u. statt: vier derselben aber, alle Feuer enthaltend, haben als die ausgezeichnetsten deren u. s. w. muß es heißen (s. Susemihl Plat. Phil. II. S. 435): diejenigen vier derselben aber, welche Feuer enthalten und daher ganz besonders glänzend sind haben deren u. s. w.

S. 784. Z. 5. 6 v. u. statt: durch Ausdehnung des Sehstrahls die Gesichtsweite vermehrt lies: den Sehstrahl ausdehnt.

S. 785. Z. 9 f. v. o. statt: in Folge dieser Beimischung lies: innerhalb dieser Mischung.

S. 818. Z. 7 ff. v. u. muß es heißen: äußeren Einwirkungen ausgesetzt, dagegen einen inneren Kreislauf zu vollziehen, indem sie die von außen kommende Bewegung zurückstieße und der ihr eigenthümlichen folgte, und so Etwas von ihren eigenen Zuständen durch Nachdenken über die Natur derselben sich zum Bewußtsein zu bringen, das hat ihre Entstehungsweise ihr nicht verliehen.

S. 819. Z. 2. v. o. ist demgemäß statt: willkürlichen Bewegung zu lesen: eignen Bewegung oder: Bewegung durch sich selbst.

S. 819 Anm. * ist ferner demgemäß ganz zu tilgen, und ein Gleiches gilt

S. 873 f. von den Anmerkungen 305. 306. 307. S. Zeller Philos. der Griechen 2. Aufl. IIa. S. 552. Anm. 1.

3) Gruppe 4. Bch. 13 (Gesetze B. 9).

S. 1621. Z. 16 f. v. o. hinter: die fehlt: Abstimmungen in den.

COLUMBIA UNIVERSITY
0032146647